MASTER NEGATIVE
NO. 93-81612-6

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SOULIER, ENRICO

TITLE:

SAGGI DI FILOSOFIA ANTE-SOCRATICA

PLACE:

ROMA

DATE:

1885

Master Negative #

93-81612-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

183H41
DS3
Soulier, Enrico
Saggi di filosofia Ante-Socratica: Eraclito Efesio; studio critico ...
Roma 1885 D 8 + 318 p

389753

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 7-27-93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

183H41 DS3

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund

Given anonymously

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

DEC 30 1935		

ERACLITO EFESIO

SAGGI DI FILOSOFIA ANTE-SOCRATICA

ERACLITO EFESIO

STUDIO CRITICO

DI

ENRICO SOULIER

PHIL. DOCT. BB. AA. M. UNIV. LIPS.

En faisant remarquer les traces de la vérité chez les Anciens, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine, et la lumière des ténèbres.

LEIBNITZ.

ROMA

TIPOGRAFIA INNOCENZO ARTERO

Piazza Montecitorio, 125

1885

PREFAZIONE

Se non fosse per conformarmi all'usanza generale, avrei tralasciato di esporre in un proemio, per quanto breve sia pur esso, la natura dei motivi che mi spinsero allo studio della cultura ionica antichissima ed in ispecie all'esposizione delle dottrine di Eraclito, reputando superfluo per lo meno il dimostrare come gli ingegni che i primi tentarono di stabilir le basi della scienza umana siano meritevoli della nostra attenzione, avendo essi nei tempi loro, manifestato più energia, più coraggio e più fede nell'avvenire di quanto possano vantarsi i contemporanei nostri, armati d'istrumenti perfezionati, di metodi più sicuri e più adatti al conseguimento di quelle meravigliose moderne invenzioni, le quali

JUL 27 1905 Stechert 1.497.26

376255

però non superano in grandezza le modeste scoperte di quegli iniziatori dell'umano incivilimento.

Un pensatore che fioriva or sono circa ventiquattro secoli, se non fosse stato grande, se non fosse stato vero filosofo, cioè verace amico della sapienza, non avrebbe potuto mai conseguire quel carattere d'immortalità che la Storia si compiace ad imprimere sulla memoria dell'Efesio nostro. Prescindendo dai migliori scrittori greci e latini, a lui più vicini, e che lo citarono quasi sempre a titolo di lode od almeno con rispettosa considerazione, nè ricordando che il suo nome si trova sempre menzionato insieme a quelli dei più grandi filosofi antichi, — ci basti notare — che il nostro Alighieri, per il primo nell'italiana favella, rendeva onore ad Eraclito ponendolo in quel recinto luminoso, soggiorno degli eroi della scienza e della virtù antica, cioè in seno a quella « filosofica famiglia » degli « spiriti magni » che circondano il « maestro di color che sanno, » — e che nei tempi moderni, quando lo studio degli antichi scrittori ebbe nuovo impulso dai migliori metodi critici, non si studiò meno Eraclito nei suoi « frammenti » che Platone nelle sue « Opere ».

La teoria geologica delle stratificazioni sovrapponentisi si è applicata alla civiltà; si è detto che per

comprendere il presente stato sociale, devesi scavare sino agli strati sottoposti, cioè sino alle primissime e più profonde formazioni realizzatesi in mezzo all'umanità, non potendosi render ragione dell'uomo contemporaneo se prima non si conosce l'uomo antichissimo o preistorico. Se questo vale per la civiltà in genere, sembrami debba *a fortiori* valere per le origini ed i progressi dell'umano pensiero.

Non crediamo possibile il giusto concetto della moderna cultura intellettuale, e ci appare impossibile una critica larga, seria ed autorevole, scientificamente parlando, se non quando ci sarà stato dato il seguire passo passo nelle loro varie fasi le grandi manifestazioni dell'umana intelligenza.

Ed è perciò che preseci vaghezza di studiare più largamente e sotto nuovo aspetto questo lontanissimo periodo della filosofia ante-socratica in uno dei suoi più valorosi rappresentanti, quale fu l'efesino Eraclito. E tanto più ci accingemmo al non poco faticoso lavoro, che mentre tanti dotti stranieri, cui noi rendiamo nel presente lavoro l'onore meritato, eransi con tanto vantaggio delle loro scuole e della critica, occupati d'Eraclito, noi Italiani non avevamo, per quanto mi sappia, nessun lavoro originale che potesse esser messo in mano agli studiosi. Ci sospinse

eziandio e ci sostenne la modesta pretesa di non aver penato meno dei critici tedeschi o francesi per cooperare, come potemmo, allo sviluppo del pensiero critico nostrano.

E quando pensiamo che le scienze moderne quanto più progrediscono, tanto più esse, o ritornano o si riavvicinano ai grandi principî intuiti o dimostrati dagli antichi pensatori, ci dobbiamo sentire spronati a studiarli con pazienza, con intelligenza ed anche con amore, persuasi che per quanto poco sia ciò che ora facciamo, debba il nostro lavoro almeno offrire l'occasione ad ingegni più forti, di realizzare quel pensiero di Leibnitz che serve di motto al modesto nostro Saggio, cioè di indagare le orme della verità presso gli antichi colla speranza di ricavare l'oro dal fango, il diamante dalla miniera e la luce dalle tenebre.

Roma, maggio 1885.

ENRICO SOULIER.

PARTE PRIMA

CAPO I.

ERACLITO E LA SUA PATRIA.

Figlio di Blisone e discendente della real famiglia degli Androclidi, Eraclito nacque in Efeso, colonia greca dell'Asia minore. Secondo Diogene Laerzio [1] egli fioriva nella sessantesima nona olimpiade (circa l'anno 500 prima di Cristo). Lo stesso, presso a poco, ci vien riferito da Eusebio [2] e da Sincello [3] i quali menzionano la sessantesima olimpiade come data della ἀκμή del nostro filosofo. Queste indicazioni basterebbero a fissare la nascita di Eraclito verso l'anno 535 o 540; e, giacchè secondo Aristotele [4], egli avrebbe

[1] DIOG. L. IX. 1: Ἡράκλειτος ... ἤκμαζε κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἑξηκοστὴν ὀλυμπιάδα. Lo stesso: *Suidas*, art. Ἡράκλειτος.
[2] EUSEBIUS: *Chron.* II. 101, ed. Schoene.
[3] SYNCELLUS *(Cronografo)*, p. 432. 14.
[4] Citato da DIOG. L. VIII. 52. Cf. IX. 3.

raggiunto l'età di sessant' anni, potrebbesi indicare l'anno 475 o 480 come quello di sua morte. Se non che gli stessi Eusebio e Sincello, in altro luogo [1], contradicono se medesimi affermando che l'Efesio fioriva verso la 80ª o 81ª olimpiade (460 av. C.). Si rimane adunque incerti riguardo alla scelta della vera data. Però, oltre a queste informazioni numeriche contradittorie trovansi menzionati fatti storici relativi ad Eraclito mediante cui si posson verificare le indicazioni divergenti che precedono. Clemente Alessandrino, per esempio, c'informa che il nostro filosofo era contemporaneo di Dario Istaspe « Eraclito, figlio di Blisone, spinse il tiranno Melancoma a deporre la Signoria, e si ricusò recarsi in Persia invitato da re Dario ». [2] Rifiuto espresso in una lettera a quel re, ed invero falsamente ad Eraclito attribuita, ma che costituisce però una testimonianza antica, le nove così dette Epistole eraclitiche appartenendo al 1° secolo dell'êra nostra. [3] Il poeta Epicarmo, inoltre, allude alla dottrina di Eraclito quando dice che « gli uomini, sottomessi ad un continuo muta-

[1] Eusebius: ad Olimp. 80, 2; 81, 2. Syncellus, p. 482, 14; 483, 3.

[2] Clem. Alex. *Strom.* I. 14. Cf. Epicteto. *Enchirid.* 21.

[3] Su queste lettere vedi infra.

mento, non rimangon mai gli stessi » e che « il carattere dell'uomo è il suo proprio demone » [1]; pensieri che riscontreremo nella esposizione della filosofia eraclitica. — Ed ora se si considera che quel Dario Istaspe, contemporaneo del filosofo, regnava dal 521 al 483, e che il poeta Epicarmo visse dal 556 al 460 a. Cristo, se ne dovrà concludere, da un lato, che Eraclito era conosciutissimo verso la metà del regno di Dario, cioè intorno al 500, e dall'altro che il suo libro « Della natura » dovea già essere stato letto in Sicilia, ove Epicarmo si trovava, verso il 470. Questi fatti concordano dunque colle informazioni numeriche del Laerzio e colle due prime di Eusebio e del Sincello, non colle seconde, e rimane stabilita l'epoca di Eraclito, la quale si estende circa dal 535 al 475 prima di Cristo. Questa cronologia spiega come Eraclito abbia potuto parlare di Pitagora, di Zenofane, di Ecateo e non di Parmenide che gli è di poco posteriore.

Il descrivere le peripezie diverse della città di Efeso, patria di Eraclito, non è nostra intenzione, nè questo

[1] Il primo dei quattro testi di Epicarmo citati da Alcimo (su questo vedi E. Zeller: *Filosofia dei Greci*, I. 460-462). Platone (Teeteto 152 e) conta il poeta Epicarmo fra quelli che non ammettono l'Essere, ma solo il Divenire.

il luogo; ma non ci sembra pertanto dover tornare discara al lettore una rapida esposizione delle circostanze storiche in mezzo alle quali si sviluppò la personalità del nostro filosofo, valendoci a tal' uopo delle informazioni antiche [1] e delle indagini della critica moderna. [2]

Secondo la ipotesi di Ernesto Curtius l'arrivo di quella stirpe ellenica, detta ionica, sulla costa occidentale dell'Asia minore, dopo le invasioni tessaliche e doriche nel Peloponneso, sarebbe da considerarsi quale ritorno degli Ionî sul loro antico suolo. « Le dimore nelle quali queste popolazioni si riscontrano dapprima sono le isole e le regioni littorali; le loro migrazioni, in quanto ci è dato averne contezza, avvengono sul mare; il vivere loro è quello di una nazione dedita

[1] Fra gli antichi cfr. sopra Efeso: Erodoto, Lib I. 142; II. 10, 148, 158; Filostrato: *Vita Apoll. Thyan.* L. I. IV. 1.; Pausania, L. VII. 2, 5; Strabone: *Geogr.* L. XIV. 1; Plinio: *Hist. nat.* XVI. 11; XXXVI. 4. Tacito: *Ann.* L. IV.

[2] Fra i moderni: Guhl: *Ephesiaca* (Berlino 1843); E. Curtius: *Materiali per la Storia e la topografia dell'Asia minore* (nella R. Accad. delle scienze di Berlino, 1872); G. Curtius: *Iscrizioni relative ad Efeso* (nello *Hermes*, vol. IV. p. 174 sg.); B. Stark; *Le rovine di Efeso* ecc. (Zeitsch. für bild. Kunst, 1872, p. 206 e sg); Paolo Schuster nell'appendice al suo *Eraclito* (Acta soc. phil. lips. III p. 358 e sg. 367 e sg. 377 e sg. 1872); Ancora di di Ernesto Curtius: *Efeso*, lettura al circolo scientifico di Berlino (1874).

ai traffici marinareschi, alla quale il naviglio è patria; e il mare è anche l'unico vincolo che stringe fra loro le lontane e disperse colonie. Tuttavia, prima che essi giungessero a disseminarsi, a diffondersi in questo modo, è forza abbiano avuto ferma stanza in una comune patria, gli uni accanto agli altri, dove essi abbiano avuto agio e modo di svolgere tutto l'esser loro e rispetto alla lingua e rispetto ai costumi... Ora una distesa non interrotta di terra ionica tu non la troveresti altrove che nell'Asia minore... La civiltà ionica ha in Oriente la sua culla. Gli Ionî sono come i precursori orientali degli Elleni... La costa occidentale dell'Asia minore colle sue isolette è da considerarsi come la sede più antica di quelle genti alle quali appartengono gli Ionî ». [1] L'Attica dunque, avrebbe *ab antiquo* dovuto subire l'influenza d'un'immigrazione ionica, mossa da Oriente; ed allorquando le invasioni tessaliche e doriche costrinsero la stirpe ionica ad abbandonare il Peloponneso ed a spargersi su quel lembo occidentale dell'Asia minore, irrigato dal Meandro, dal Caistro, dall'Ermo e dal Caico, questa emigrazione non fu, come dicemmo, che un rimpatrio dei discendenti di quegli antichi abitatori.

[1] Ernesto Curtius: *Storia Greca.* Trad. Müller, I. p. 30-31.

Ad ogni modo gli svariati vantaggi del paese di cui Erodoto [1] vantò la salubrità e la purezza del cielo, non dovevano sfuggire all'occhio sagace di quei Normanni dell'antichità, per usare l'espressione di Paolo Schuster, e quantunque il suolo situato fra l'Ermo ed il Meandro meno fertile fosse di quello della Eolide, gli Ionî, valendosi della propizia sua posizione al punto di vista commerciale, seppero ricoprirlo di fiorentissime città, tra le quali Mileto, Efeso, Smirne, Colofone, Clazomene, Eritre, Chio, Samo ed altre. — « Simili ai Normanni nella perizia marittima, nel vigore, in bellezza, orgoglio, sagacità, spirito d'impresa, perfidia, astuzia, carattere appassionato, ma pur anche nella elevatezza dei propositi e la vivacità dell'ingegno — gli Ionî aveano saputo in breve tempo, trasformare le loro avite consuetudini di pirateria e di brigantaggio in un sistema regolare di conquista, raggiungendo così uno stato di rigogliosa esistenza, le cui manifestazioni si riflettevano nella più meravigliosa poesia che mai altra epoca abbia contemplata ». [2] Tra i fondatori delle città

[1] Erodoto, I. 142.

[2] Schuster: L. cit. p. 378; E. Curtius: *Storia Greca*, I. 239: « L'Odissea ci porge un'immagine della vita degli Ionî quale si svolse nell'Asia minore. Le avventure d'Ulisse sono uno specchio fedele di quelle relazioni che corsero fra le città marittime della Ionia e l'Occidente... L'epopea è il testimonio di una civiltà cresciuta sotto l'influsso di circostanze le più favorevoli che mai pensare tu possa, di uno svolgimento largo e bene attemprato dello spirito nazionale degli Ionî, effettuatosi nell'Asia minore. »

ioniche son meglio conosciuti quelli delle due prime, di Mileto cioè, che Neleo, secondo figlio di Codro, fondava verso l'anno 1043 sul promontorio che guarda lo sbocco del Meandro, e di Efeso che Androclo terzo figlio dello stesso re Codro ed antenato del nostro Eraclito, edificava alle foci del Caistro, 1040 anni prima di Cristo.

Ma questo stabilirsi di Androclo e dei suoi sul territorio, che poi fu Efeso, non si era effettuato senza lotte, giacchè la costa cui approdarono i Greci non era deserta d'abitatori, cioè senza padroni. Il suolo di Efeso fu particolarmente un campo di lotte contro le immigrazioni. Dicesi che i nuovi coloni tentassero inutilmente di porre stabile dimora nella vallata del Caistro, e solo dopo più di vent'anni riuscì agli Ateniesi, capitanati da Androclo, di fondare sulla costa un luogo munito e mantenersi saldi contro i vicini Lidî, Carî e Lelegi. « Più tardi, dice Curtius (I. 123), quella colonia estese le sue propaggini verso il continente, strinse relazioni di vicinato

col tempio di Artemide, e dalla Dea indigena prese il nome di Efeso ». — Ma se gli Efesini abbandonarono alcune loro consuetudini patrie, essi conservarono nondimeno per lungo tempo la forma *reale* di governo, sotto il regime degli Androclidi discendenti di re Codro. Se non che, poco a poco si sviluppò il sentimento di una libera e perfetta ugualità di diritto e nella stessa proporzione scemò il sentimento della necessità d'un principato.

Alla dignità regia dovette succedere l'*Arcontato*, causa le pretese della stessa nobiltà ionica sollevatasi contro gli Androclidi. Nelle lotte partigiane furono vinti i re e sostituiti da Arconti, i quali, se ne argomentiamo dal titolo di βασιλῆδαι che conservavano, dovean esser pur eglino di stirpe reale. L'Arcontato non fu a svantaggio della città di Efeso atteso che, precisamente a quell'epoca, s'allargarono le frontiere efesine e fu fondata Smirne. Se non che, mentre la preponderanza degli Efesî andava sviluppandosi, quella dei vicini Lidî riprese aumento sotto il governo dei Mermnadi, e dopo lunghi periodi di guerre e di alleanze colle città ioniche i Lidî giunsero poco a poco a consolidare ed estendere il loro dominio per impadronirsi poi di Efeso e della intiera Ionia. Mileto aveva saputo resistere per qualche tempo dietro l'impulso del tiranno Trasibulo (623-612), e anche le altre città sarebbero forse pervenute a scuotere il giogo straniero se avessero dato retta alla proposta del milesio Talete, di lasciarsi cioè governare collettivamente da un consiglio supremo residente al centro della Ionia, mentre le singole città sarebbero rimaste internamente autonome. Ma quel parere del filosofo non fu ascoltato. [1]

Inoltre è da supporsi che già sotto la dominazione dei Lidî venne modificata un'altra volta la forma di governo degli Efesini. Agli Arconti di stirpe reale sostituironsi *tiranni* popolari di cui poco si conosce, ma che però, giusta la osservazione di Paolo Schuster [2], dovevano, viste le circostanze in cui trovavansi gli Efesini rimpetto ai vincitori Lidî, distinguersi in due classi: quella cioè dei Tiranni poggiati sul favore popolare, e l'altra dei Tiranni sostenuti dall'influenza estera. Ne dovea perciò risultare un'alternanza di governi più o meno patriottici secondo che il punto d'appoggio della Tirannide trovavasi nell'interno od all'estero. L'ultimo di questi Signori fu l'ateniese Aristarco che governò con soddisfacimento degli Efesini, ma per pochi anni, cioè sino

[1] Erodoto; L. I. 170.
[2] Schuster: Op. cit. p. 383.

alla nuova e definitiva conquista della Ionia sotto Ciro il grande (550).

Le città ioniche essendo diventate provincie del grande impero persiano, i loro Tiranni scesero alla dignità di semplici prefetti ormai creati dallo straniero, e verosimilmente scelti nel partito aristocratico meno pericoloso di quello irrequieto e rivoluzionario della plebe. Si hanno notizie di Atenagora e di Coma, i due Tiranni che cacciarono il poeta Ipponace che viveva dopo il 540, e i quali presiedevano un consiglio aristocratico accetto al Monarca persiano.

Così giungiamo all'epoca dell'Efesio Eraclito, la cui giovinezza si svolgeva sotto l'influenza d'un regime aristocratico, amico della potenza estera vincitrice. Epoca di reazione e di decadenza nazionale per gli Efesini, tempi di lotte tra il partito rumoreggiante delle moltitudini ed il partito reazionario sostenuto dal favore della Monarchia persiana. La sua nascita e le sue relazioni di famiglia lo dovevano necessariamente rannodare al partito aristocratico e le sue invettive contro la plebe ne sono una prova. Di lui parlò Timone in questi termini:

Tra questi surse Eraclito, del volgo
Oltraggiatore, stridulo qual gallo,
Raccontator d'enigmi. [1]

[1] Diog. L. IX. 6. (Trad. Lechi).

Quantunque però egli abbia potuto mostrarsi soddisfatto della situazione politica fatta dalla Monarchia persiana alla classe cui egli apparteneva, egli non celò pertanto il suo dolore per la perduta indipendenza della patria ionica, e, da vero Greco, conscio della dignità sua, rifiutò di recarsi in Persia invitato dal re Dario (Clem. *Strom.* I. 14). Diogene cita la risposta del filosofo al re:

« Quanti per avventura vi hanno sulla terra sono « lontani dalla verità e dal condursi secondo giusti- « zia, e dediti, per una triste demenza, alla cupidigia « e all'ambire la gloria. In quanto a me, dimentico « di ogni nequizia e fuggente il disgusto di tutta la « domestica invidia, anche per evitare l'orgoglio, non « m'accosterei al suolo persiano, contento del poco « che mi va a genio ». [1]

« Tale fu quest'uomo anche col re » soggiunge il Laerzio, e tale crediam pure egli sia stato con tutti, cioè franco e veritiero. Ma quella lettera è stata dichiarata apocrifa, come tutte le altre che si attribuiscono ad Eraclito, quantunque non le si possa negare un certo sapore eraclitico. D'altronde la sua indipendenza di carattere si palesa pure nell'altra notizia

[1] Diog. L. IX. 14 (Traduzione del conte Lechi, la migliore che io conosca).

del passo Clementino, ove è detto che egli consigliò al Tiranno efesino Melancoma di deporre la Signoria, volendo probabilmente distoglierlo da una carica diventata semplice prefettura della Persia. Melancoma si dimise, forse per non sottomettersi. — Una necessità però alla quale tutti gli Efesini, compreso Eraclito, dovevano piegarsi, era la dominazione persiana; ma siccome questa non fu nociva al bene generale della città, essa poteva parere un bene relativo agli occhi del filosofo, e questo spiegherebbe come Eraclito non abbia preso parte all'inutile sollevamento del popolo contro la potenza straniera (500-494), senza che sia necessario attribuire l'astensione dell'Efesio al disprezzo ch'egli nutriva per il volgo. Anzi, secondo una ingegnosa opinione di P. Schuster, la sua amicizia per Ermodoro rivelerebbe l'esistenza in Eraclito d'un pensiero conciliatore degli interessi dell'aristocrazia e del popolo. Sappiamo che questo Ermodoro venne in Roma verso il 450 e collaborò alla legislazione delle Dodici Tavole, la quale, come quella di Solone, tendeva alla conciliazione tra patrizî e plebei. Ed ora è probabilissimo che, già in Efeso, l'amico di Eraclito abbia manifestato tali concilianti propositi, acquistandosi così l'amicizia del filosofo o per lo meno non alienandosela. Quella ipotesi

è tanto più verosimile che i principî della dottrina eraclitica, come procedendo si verificherà, offrono una base filosofica all'unione degli elementi dissimili, ed alla conciliazione degli opposti.

Gli Efesî però non seppero apprezzare Ermodoro, anzi lo bandirono, per cui il nostro Efesio aspramente inveisce contro essi:

« Sarebbe convenevole che gli Efesî tutti si appic-
« cassero in pubertà abbandonando la città ai pam-
« bini, poichè Ermodoro, il prestantissimo di essi,
« scacciarono col dire: Non uno di noi sia prestantis-
« simo, ma se tale è alcuno, lo sia altrove e con altri. »

Ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον, φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων. [1]

Strabone riferisce un po' modificata la stessa rampogna: « Nacquero in Efeso, dice egli, alcuni uomini
« illustri; fra gli antichi, Eraclito soprannomato il *te-*
« *nebroso,* ed Ermodoro di cui parla Eraclito stesso

[1] Diog. L. IX. 2; Cic. *Tusc.* V. 105: Est apud Heraclitum physicum de principe Ephesiorum Hermodoro: Universos ait Ephesios esse morte multandos, quod cum civitate expellerent Hermodorum ita locuti sint: nemo de nobis unus excellat: sin quis exstiterit, alio in loco et apud alios sit.

« ove dice: « Agli Efesî tutti sarebbe dovuta la corda « perchè discacciarono il loro ottimo concittadino Er- « modoro, ecc. » Strabone poi aggiunge: « Pare che « questo Ermodoro abbia scritto alcune delle leggi « romane [1]. Anche il poeta Iponatte fu d'Efeso, e così « pure il pittor Parrasio ed Apelle ». [2]

Cacciato che fu, Ermodoro venne in Roma ove prese parte alla cosa pubblica; Eraclito poi, sprezzato o dimenticato, scontento dei tempi, amareggiato dalle nequizie e dalle prepotenze degli Efesini, si trasse in disparte, e nella solitudine meditò e scrisse un libro che riflette lo stato d'animo del suo autore.

Sarebbe nondimeno un male apporsi il prestar fede alle storielle che vanno riferendo alcuni antichi sulla personalità di Eraclito, e che ci rappresentano il filosofo come un tipo di cinico anticipato o di fastidioso Geremia che va piangendo e lamentandosi di

[1] Che Ermodoro, l'amico di Eraclito, abbia collaborato alle leggi romane (delle XII Tavole), come dice Strabone, è una osservazione che può benissimo adattarsi alla cronologia su menzionata. Non è necessario che Eraclito ed Ermodoro siano stati della stessa età: il secondo poteva essere di 20 o 25 anni più giovane del primo; di modo che Ermodoro può aver lavorato a quelle leggi (450) senza che si debba spostare la data della morte di Eraclito fissandola verso 450 invece di 475 come fu detto più sopra.

[2] STRABONE: *Geogr.* XIV. 1. 25.

tutto. [1] Quelle informazioni non s'addicono all'autore del libro e della dottrina che noi conosciamo. Ch'egli abbia rinunciato agli onori dovuti alla sua dignità di βασιλεῦς in favore di suo fratello [2] e forse alla toga purpurea come allo scettro principesco, diritti di famiglia da lui tenuti in non cale, tutto ciò non dice ch'ei fosse per assumere il cencio logorato d'un Diogene Sinopeo, giacchè egli dice appunto in un luogo del suo libro che « un uomo dabbene non si mostra « in pubblico sordidamente vestito o malconcio, nè « si compiace nel fango ». [3]

« Gli Efesî, dice E. Q. Visconti (Iconografia greca. V. trad. Diog. Laerzio di Lechi, II. 321), hanno fatto battere, sotto gli imperatori romani, alcune monete aventi per tipo l'effigie di Eraclito. Quantunque ragionevolmente si possa dubitare se queste immagini di piccolissima dimensione, e di mediocre lavoro ci rechino i veri lineamenti del filosofo d'Efeso, non di meno essendo probabile che nell'età nella quale il ritratto d'Eraclito era notissimo non doveasi gran fatto alterare, imitandolo, produco il disegno di tal mo-

[1] DIOG. L. IX. 3; LUCIANO: *Vit. auct.*, c. 13; HIPPOL. *Ref.* I. 4; SENECA: *De ira*, II. 10. 5, ecc.

[2] DIOG. L. IX. 6.

[3] ATHEN. V. 178 (frammento eraclitico).

neta. — L'Augusto di cui nel diritto si ha il volto è Filippo seniore: nel rovescio leggesi in giro ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ ΕΦΕΣΙΩΝ. « Eraclito (moneta) degli Efesii »; vi si vede la figura intera d'Eraclito stante; la parte superiore del corpo è ignuda, l'inferiore involta nel pallio. La mano destra del filosofo è innalzata in atto di uomo che parli, nella sinistra ha una clava. Questo simbolo allude insieme al suo nome, ch' è un derivativo di quello d'Ercole, ed alla forza della sua anima e del suo carattere ». — Paolo Schuster (op. cit. 366) menziona, oltre questa, quattro monete coll'effigie di Eraclito: la prima porta nel diritto una testa di Diadumeniano e nel rovescio: ΕΦΕΣΙΩΝ. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ; la seconda, nel diritto: Diana degli Efesî, col paludamentum; nel rovescio come la precedente; la terza, nel diritto, Massimino col capo laureato, nel rovescio come le due precedenti; l' ultima poi pare essere una delle prime citate. Bernays e Schuster osservano che quel mantello e quella clava non sono il mantello ed il bastone dei filosofi Cinici, ma il distintivo regale della famiglia di Eraclito. Queste monete non hanno grande importanza per la storia del nostro filosofo, ma ci fanno però conoscere in quale stima fosse tenuto l'Efesio dai suoi compatrioti, cinque secoli dopo la sua morte.

Austero, grave e pensieroso, il filosofo efesino doveva senza dubbio stuonare in mezzo a quella folla elegante e frivola, appassionata, pettegola ed irriconciliabile, quale ci dipinge il pontico Eraclide la gente ionica. E le tristi circostanze politiche unite alla dappocaggine dei molti dovettero naturalmente influire sul carattere di Eraclito, rendendolo misantropo e giustificando, sino a un certo punto, l'opinione di quelli che lo dissero *tenebroso*, quantunque l'epiteto σκοτεινός meglio forse s'addica all'autore del Περὶ φύσεως che al discendente degli Androclidi.

CAPO II.

Il libro della Natura.

Il Περὶ φύσεως di Eraclito, scritto in dialetto nuovo-ionico, non è il primo documento letterario che la filosofia greca ci presenti, ma è però il più antico trattato filosofico di cui si possegga un ragguardevole numero di frammenti. Anassimandro ed Anassimene avevano già composto due Περὶ φύσεως, ma di questi non ci furono conservati che solo due brevi frammenti nello stile indiretto. Di quello di Eraclito se ne hanno più di cento. Conosciuto in Sicilia al tempo del poeta Epicarmo, cioè prima del 460 a. C., quel libro fu pure di buon'ora studiato nella Grecia propriamente detta, ove lo introdusse un certo Cratete di cui fa menzione il Laerzio (IX. 12). Ricevendolo dalle mani di Euripide, dicesi che Socrate cui se ne domandava il parere, avrebbe risposto: « Eccellenti

le cose che ho comprese; e ciò penso anche di quelle che non ho comprese: se non che vi è bisogno in qualche luogo di un palombajo di Delo » (D. L. v. 22). Autentico o no quel passo sà di socratico. — Di questi palombai, cioè di questi arguti interpreti, se ne menzionano molti, avendo il Περὶ φύσεως presto ottenuto gli onori del commento ed anche quelli della imitazione. [1] Ma di tutti quei commenti nulla ci rimane. Inquanto alle riproduzioni o imitazioni ve ne sono di due generi: sotto forma di *lettere* le une, ed in forma di *trattati* le altre. [2] — Il libro fece autorità in mezzo

[1] Diogene (IX. 15) menziona i commentatori: « Antistene, Eraclide Pontico, Cleante, Sfero lo stoico, Pausania detto l'Eracliteo, e Nicomede e Dionisio; e tra i grammatici Diodolo . . , ed anche il poeta Scitino applicossi ad esporre in versi l'opera di Eraclito. » Un commentatore dev' esser stato quello che scrisse l'epigramma:

Non isvolgete sino all'ombilico
Sì presto il libro dell'Efesio sofo!
Sentier per voi di troppo grave accesso,
Notte e tenebre son prive di luce.
Se poi vi conducesse un' iniziato
Lucido allora più di un chiaro sole. (D. L. IX. 16)

Eraclito Pontico, Cleante e Sfero sono conosciuti; ma chi fossero poi questo Antistene (non il Cinico), questo Pausania (non lo storico) e Nicomede e Dionisio (ve ne son tanti) non lo sappiamo.

[2] Le *lettere* falsamente attribuite al filosofo, e di cui una ne citammo, sono probabilmente del 1° secolo dell'êra nostra. Il *trat-*

agli Stoici, i quali ne tolsero gran parte della loro fisica sviluppandola poi a modo loro, motivo per cui è d'uopo esser cauti nel servirsi di quelle fonti. — Ma se gli antichi concordano generalmente nell'esaltare i pregi e l'importanza dell'opera di Eraclito, essi d'altra parte non le risparmiano rimproveri, dei quali il più comune è quello della *oscurità*.

Primo ad alludervi fu Aristotile il quale, nella Rettorica III. 5, trattando delle esigenze dello stile buono, osserva che mancano di chiarezza i periodi la cui punteggiatura è indecisa, come in Eraclito per esempio, di cui lo Stagirita riferisce un frammento (V. infra) per giustificare il suo dire. Altrove (Eth. N. VII. 4; Magn. Mor. II. 6) rimproverando ad Eraclito la sua fiducia nelle proprie opinioni, lo Stagirita

tato περὶ διαίτης, il περὶ ἐνυπνιῶν e il περὶ τροφῆς, falsamente attribuiti ad Ippocrate, e che contengono compilazioni del libro di Eraclito, sono l'opera di un medico della prima metà del secolo quinto (a. C.). Pare che quell'autore avesse intenzione di sfruttare senza scrupolo i libri che consultava giacchè egli ci previene sin da principio che: « sulle cose ben dette dagli autori anteriori, non è possibile, se si vuole scriverne diversamente, di scriverne bene. » (περὶ διαίτης, init.). Di questi trattati verranno citati diversi brani quantunque però non possiamo accordar loro una grande importanza, causa il cattivissimo stato del testo, e per la cattiva scelta degli elementi dottrinali che hanno, credesi, relazione col libro del nostro filosofo.

allude al tenore sibillino con cui egli esprimeva le sue idee, cioè al suo stile conciso, dommatico, quasi lapidario, che afferma senza discutere. Di questo pare fosse conscio lo stesso Eraclito se ne argomentiamo dai due frammenti che seguono, e nei quali l'autore allude probabilmente al proprio suo modo di esprimersi:

Ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει. [1]

« Il re, di cui l'oracolo è a Delfo, non dice aperta-
« mente nè tace, ma solo accenna. » Eraclito pure accenna solo, e crede che alla verità non necessita tanta eleganza:

Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτέων ἐξικνέεται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν. [2]

« Perchè la Sibilla, con voce balbettante pronuncia
« discorsi serî, senza ornato e senza unzione, e la
« sua voce echeggia per migliaia d'anni, inspirata
« dal nume. »

Dopo Aristotele, il suo discepolo Teofrasto attri-

[1] Heracl. ap. Plut. *de Pyth. orac.* 21. — Stob. *floril.* v. 72.
[2] Heracl. ap. Plut. *de Pyth. orac.* 6; Iamblichus, *de Myst.* III. 8.

bui le imperfezioni letterarie di Eraclito allo scoraggiamento ed al suo umore melanconico: ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελῆ τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι (ap. Diog. L. IX. 6). Lucrezio però (I. 639) motteggiando dice dell'Efesio — clarus ob obscuram linguam magis inter inanes — quamde graves inter Graios, qui vera requirunt —. Ciò non di meno Cicerone *(de fin* II. 5,15; *N. D.* 1,26,74; III. 14,35; *Divin.* II. 64,133) Diogene (IX. 6) Plotino e Calcidio, tornando sull'argomento, scorgono nella *oscurità* di Eraclito una apposita intenzione di velare le sue opinioni. Il pseudo-aristotelico *de Mundo* (c. 5) e Clemente (Str. V. 571) applicano poi addirittura ad Eraclito quell'epiteto di σκοτεινός che dura sino ad oggi.

Però, quella oscurità *intenzionale* del filosofo viene negata dai moderni Schleiermacher, Ritter, Krische, Zeller ed altri, benchè sostenuta ancora dallo Schuster, il quale, [1] — valendosi d'un frammento eraclitico citato da Clemente (Strom. V. 191):

ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθὴ, καθ' Ἡράκλειτον, ἀπιστίη γὰρ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι

che egli traduce così: « Ma le profondità della conoscenza nascondere è una savia diffidenza, poichè mediante questa diffidente precauzione si sfugge al destino di venire scoperti » quindi perseguitati — vuol ravvisare in Eraclito una intenzionale ambiguità allo scopo di evitare le persecuzioni. Anzi tutto è da notarsi che il frammento non è intieramente eraclitico, essendo la espressione (come osservò lo Zeller) τὰ βάθη τῆς γνώσεως un modo di dire cristiano ed ecclesiastico (Vedi Paolo I Cor. II. 10, Apoc. II. 14; Paolo I. Cor. VIII. 1,7; II. Cor. X,5) evidentemente introdotto da Clemente; ed inoltre, anche ammettendo l'autenticità dell'intiero passo citato, non si può ricavarne un senso bastantemente chiaro ed atto a servir di base all'opinione dello Schuster, potendosi anche interpretarlo a questo modo: « Velare i misteri della conoscenza è una savia precauzione; imperocchè la precauzione stessa non può mancare di venir riconosciuta » cioè a dire: diamo alla scienza un giro misterioso, nascondiamola sotto forme astruse. La folla si meraviglierà tanto più, quanto meno comprenderà, ma gli indagatori, guardandovi da vicino, scopriranno il mistero, « *sotto il velame delli versi strani* » e vi troveranno maggior soddisfacimento. Questa interpretazione di A. Matinée (Héraclite d'Ephèse p. 21) vale forse meglio dell'altra, ma anch'essa non è che semplice ipotesi.

[1] SCHUSTER, op. cit. p. 72-73.

A legittimare tale precauzione diffidente occorrerebbero motivi speciali, d'indole religiosa o politica per esempio. Ma appunto sulla politica e la religione il nostro Efesio mostrasi schietto e franco: ricordiamoci del passo in cui dice ch'agli Efesî sarebbe dovuta la corda per aver essi cacciato Ermodoro, uomo politico prestantissimo, e che ai bambini converrebbe lasciar le cure della politica piuttosto che agli Efesî. Ov'è la intenzionale oscurità? In quella imprecazione? In quanto poi alle credenze religiose egli non è meno schietto. Egli insorge contro l'adorazione delle immagini e statue, fondamento della religione greca, contro il culto indecente di Bacco, contro l'usanza dei sacrifizî! Ed in termini aperti, e senza velo! Ove il timore della persecuzione?

No, la oscurità del Περὶ φύσεως giace semplicemente nella natura dell'argomento che si svolge e nell'indole del linguaggio filosofico il quale non si prestava ancora ad esprimere lo svolgimento dei pensieri in forma precisa ed esatta; la storia della filosofia ci dimostra d'altronde che in quanto ad oscurità nei concetti il nostro Efesio è stato sovente e di gran lunga superato, anche dai più grandi filosofi. Tutto il libro inoltre non era oscuro. Il Laerzio, che però non ha fama di grande sagacità, dice appunto che « talvolta

Eraclito si esprime lucidamente e chiaramente per modo che anche un'ingegno tardissimo di leggieri comprende, e sente un'elevatezza nell'anima; e la brevità e la gravità dell'esposizione sono incomparabili. » (L. IX. 7).

Non crediamo si debba mettere in dubbio quel giudizio, avendo questo autore avuto ancora in mano il nostro Περὶ φύσεως: « l'opera che di lui ci rimane, dice egli, è per verità, nel complesso, intorno alla natura, ma si divide in tre trattati, uno sull'universo, uno politico ed uno teologico ». [1] Clemente Alessandrino (circa il 220) e l'anti-papa Ippolito (236) in Roma, ebbero anch'essi sott'occhio lo scritto dell'Efesio di cui ci conservarono la maggior parte dei frammenti ora conosciuti. — Quelli che finora sono stati rinvenuti nei diversi autori antichi oltrepassano il centinaio, non comprese le imitazioni contenute nei trattati pseudo-Ippocratici menzionati più sopra.

[1] Diog. L. IX. 5: τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἔστι μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος περὶ φύσεως, διῄρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν. Zeller e Schuster, credo con ragione, attribuiscono quelle tre *denominazioni* ai pinacografi alessandrini; ma concedono però che il libro poteva benissimo esser diviso in più parti, trattando ciascheduna un argomento particolare, senza che sia necessario ammettere che vi fosse un λόγος πολιτικός ed un θεολογικός, essendo scarsissimi i frammenti che a tale materia si riferiscono.

Primo a metterli in luce nella più gran parte fu il celebre teologo tedesco F. SCHLEIERMACHER nel suo: *Eraclito l'Oscuro, di Efeso, secondo i frammenti dell'opera sua e le testimonianze degli antichi.* (Berlino 1808. Riprodotto nelle Op. complete: Scritti filosofici, vol. II.) È questa la prima generale esposizione critica delle dottrine dell'Efesio, ed oggi ancora da consultarsi, essendosi l'autore anzi tutto adoperato a porre in rilievo l'elemento autentico della filosofia eraclitica, distinguendola e svincolandola da ogni amplificazione degli antichi. In numero di settantatre sono i frammenti da Schleiermacher esaminati, emendati e tradotti. Se non che essendosene scoperti una trentina di nuovi devonsi modificare le conclusioni di quell'autore sotto diversi aspetti. — Dopo il teologo berlinese, ed approfittando dei frammenti ed informazioni da esso studiati, AUG. GLADISCH riassumeva in parecchi articoli ed opuscoli (tra i quali: *Il pensiero fondamentale di Eraclito*, Zeitschrift f. Alt-Wiss. VI, anno 1848, e l'opuscolo: *Eraclito e Zoroastro,* 1858) i punti principali della dottrina dell'Efesio in correlazione colle dottrine del Parsismo, spinto a questa identificazione dalle teorie del Creuzer esposte nella sua *Simbolica e Mitologia dei popoli antichi*, 1840. La teoria di Gladisch è stata vittoriosamente confutata

dallo Zeller nell' introduzione alla sua Filosofia dei Greci come pure nelle note esplicative dell'articolo « Eraclito » (1° volume). IACOPO BERNAYS pubblicò una serie di scritti d'indole critico-filologica sul nostro argomento: 1° Una tesi di Laurea *Heraclitea* (1848) ove mette in luce l'elemento eraclitico contenuto nei trattati pseudo-Ippocratici, non osservato da Schleiermacher: 2° *Studi Eraclitici* (1850): 3° *Nuovi frammenti di Eraclito d'Efeso* (1854): 4° Un articolo: *Epistola Critica,* sullo stesso soggetto (nelle *Analecta Antenicæna.* Vol. III. 305 sgg. 337 sgg.). Poco dopo, cioè nel 1858, veniva alla luce un'opera voluminosa di F. LASSALLE: *La filosofia di Eraclito l'Oscuro, di Efeso,* recando nuovi frammenti e numerose informazioni non avvertite dai predecessori. Lavoro importantissimo in quanto alla mole di documenti raccolti ed illustrati, ma esposto in modo diffuso e di pesante lettura. Le ottocento pagine dell'Eraclito Lassalliano non sono che una continua variazione Hegeliana sul tema Eraclitico. Il filosofo ionico non si scorge più in mezzo alle teorie di Hegel, le quali in quel libro sopraccaricano ed alterano il pensiero eraclitico. R. Mariano ha riassunto e criticato quell'opera in un volumetto pubblicato nel 1865: *Lassalle e il suo Eraclito, saggio di filosofia Egheliana.* Il criterio manifestato dal Mariano nelle sue os-

servazioni sull'Eraclito Lassalliano ci fa rimpiangere ch'egli stesso non abbia ripreso per proprio conto il lavoro, riscontrando i frammenti eraclitici e le informazioni degli antichi.

La monografia la più completa, benchè meno sviluppata della precedente, è quella di PAOLO SCHUSTER; *Eraclito d'Efeso, saggio di ricostituzione dei suoi frammenti nel loro ordine originale* (Lipsia 1872). Si è studiato di ricostituire la serie testuale dei frammenti conosciuti, cioè di collocarli nell'ordine o successione in cui doveano trovarsi originariamente nel Περὶ φύσεως stesso. Tentativo ardito che palesa nel suo autore un acume critico, un ingegno filologico di prim'ordine; il risultato però non oltrepassa i limiti della congettura, essendo la intelligenza dei singoli frammenti troppo spesso incerta ed il numero di essi insufficiente ad assicurare la piena riuscita dell'intento. Di quel lavoro verranno fatte frequenti menzioni in questo nostro saggio. Quasi nello stesso tempo GUSTAVO TEICHMULLER della sua *Storia delle nozioni* (filosofiche) ne consacrava il secondo volume ad Eraclito (1876). Studio più breve, che contiene nuovi schiarimenti sopra alcuni punti speciali della dottrina eraclitica, ma la cui esposizione troppo frastagliata non offre quella unità che deve esser propria di una monografia. Degli

storici della filosofia menzioneremo il solo EDOARDO ZELLER, il quale colla consueta sua maestria espone, nei limiti concessi dall'indole dell'opera, i lineamenti della dottrina eraclitica, non trascurando un sol punto essenziale; lavoro corredato di numerose osservazioni critiche sopra le opinioni particolari degli autori citati. — Ricordiamo ancora tra i francesi *A. Matinée* il quale, nel suo *Héraclite d'Ephèse* (1880) espone, è vero, la dottrina dell'Efesino, ma in un modo troppo subiettivo, talchè l'esposizione sembrami una fantasia sui punti essenziali della filosofia eraclitica. In Inghilterra il BYWATER pubblicava nel 1877: *Heracliti Ephesii reliquiae* dove non troviamo che una semplice raccolta di tutti i frammenti eraclitici accompagnati dal contesto degli autori dai quali esso li ritrae e da qualche nota filologica.

Ricercai studiosamente se niun scienziato italiano avesse mai pubblicato alcuno studio particolare sul nostro filosofo, ma non mi venne fatto aver nulla tra le mani, se si eccettuino i cenni sparsi in taluna delle opere storiche dei filosofi nostrani.

CAPO III.

Preliminari alla dottrina di Eraclito.

Se quella forma dell'umano sapere designata ormai da ventiquattro secoli sotto il nome di filosofia, e di cui antichi e moderni descrissero il secolare sviluppo, non giunse mai a rigorosa ed assoluta definizione, cioè a lasciarsi esprimere in una formola definitiva, e ad ogni epoca adequata al contenuto sostanziale del suo oggetto, è questa una circostanza che non può recar meraviglia, essendo le determinazioni o definizioni della filosofia condizionate sempre e dipendenti dal punto di vista particolare a ciascun periodo dell'intellettuale attività nel suo sviluppo storico. Senza nemmeno varcare i limiti della storia del pensiero ellenico, si può facilmente ravvisarvi il predominio successivo di tre forme principali del sapere filosofico : preponderanza della fisica o scienza dei

fenomeni esterni nel primo periodo, della dialettica o scienza dei concetti nel secondo, dell'etica o scienza della vita nell'ultimo. In quei tre stadî dello sviluppo scientifico noi scorgiamo il pensiero filosofico, ma la medesima definizione della filosofia non conviene a ciascuno di essi. Il sapere filosofico si definisce non dalla sostanza che è identica a quella di ogni altro sapere umano, ma dal modo con cui si presenta alla mente nostra nell'universalità del suo contenuto e nella tendenza sua a raggiungere il principio d'unità. Il carattere però di generalità, quantunque convenientemente s'adatti all'indole del pensiero filosofico, non basta a concedere il diritto di cittadinanza filosofica ad ogni pensiero generalizzato, lo stesso carattere manifestandosi pure talvolta nelle scienze particolari ed in alcune opinioni comunemente accettate. D'altra parte poi, nessuna scienza, nessuna idea, potendosi dire affatto estranea al concetto di filosofia, ne consegue che le forme che caratterizzano il sapere filosofico, nel seno dell'universalità degli umani pensieri od opinioni, non riescono a venir determinate perfettamente ed in modo definitivo per la continua serie dei periodi o stadî dello sviluppo scientifico nella successione dei tempi. Lo storico della filosofia è dunque costretto di modificare successivamente il criterio

filosofico restringendo o allargando il concetto e la definizione della filosofia. Trattandosi però di rintracciare le orme del pensiero filosofico nel campo delle origini della filosofia, il criterio dello storico dovrà rivestire la forma d'un concetto generalissimo, tale ch'esso possa venire universalmente riconosciuto.

Se adunque, prescindendo da ogni riflessione popolare sulla vita quotidiana, da qualsiasi concetto poetico o religioso intorno al mondo e da qualunque forma d'attività pratica od artistica, — ravvisiamo nel filosofare una tendenza meramente speculativa verso la pura conoscenza del reale, scorgendo nella filosofia non solo un semplice riflettere generale, ma uno sforzo, un lavoro metodico della mente intenta ad indagare nell'insieme delle cose la causa che le produce e le relazioni che le uniscono nel tutto e col tutto, — ne dovremo concludere, quando il nostro pensiero risalga la corrente dello sviluppo intellettuale dei Greci, che non v'è luogo di costatare l'esistenza d'un sapere filosofico prima di Talete Milesio, fondatore della fisica ionica, essendo questo sapiente il primo — per quanto si sappia — che abbia investigato la causa o principio dell'essere, secondo un metodo diverso dal procedere poetico, mitico o religioso delle epoche anteriori. E da Talete in poi, sino

ai dì nostri, i successivi sistemi filosofici non furono altro che una serie di tentativi destinati a raggiungere il principio delle cose ed ottenere un concetto scientifico dell'universalità degli esseri.

Se pertanto la filosofia si presenta come avente per iscopo la realtà universale, essa non sarà esclusivamente fisica, o metafisica, o morale, o logica, quantunque il carattere proprio di ogni sistema storico consista precisamente nel fatto che in esso venne attribuita la preponderanza all'uno od all'altro di questi varî aspetti del sapere filosofico. Costrurre a priori la storia del pensiero filosofico, come volle Hegel, cioè ridurre la sostanza dei sistemi diversi ad una mera successione di categorie logiche necessarie, sarebbe dunque volere annientare in ciascun sistema la particolarità che lo distingue. — Il pensiero filosofico mira la realtà universale, ma lo spirito umano, nel suo sviluppo storico, non ha sempre ravvisato l'essenza di quella realtà nello stesso e medesimo oggetto; la tendenza sua è variabile come le sue preoccupazioni, ed il suo sviluppo graduale è dipendente da svariate ed esterne circostanze. La sua indole stessa non ci dà diritto ad ammettere che lo spirito abbia ad un tempo ed in modo immediato potuto abbracciare le forme universali dell'essere: il sensibile e l'intelligibile, il

materiale ed il logico. Anzi, la storia delle idee ci dimostra ch'egli considerò l'uno e poi l'altro, non prima l'astratto poi il concreto, ma viceversa lo spirito umano prese le sue mosse dalla natura sensibile ed esterna per inalzarsi poi alle astrazioni logiche e metafisiche.

Difatti, è carattere generalissimo della filosofia primitiva, cioè ante-sofistica, il tendere immediatamente alla conoscenza dell'*oggetto*, non del soggetto, cioè di conseguire direttamente un concetto obiettivo dell'universo senza preoccuparsi dei principî che son la condizione di quel conseguimento. Il pensiero rimane ancora in relazione immediata col suo oggetto: la natura circostante; e la conoscenza di questa non viene subordinata ad un metodo determinato dalle condizioni della scienza, non trattandosi ancora di distinguere tra un sapere scientifico ed una semplice opinione o rappresentazione. Fiducioso nella sua capacità di scoprire il vero reale, lo spirito comincia ad affermare dommaticamente la nozione obiettiva che egli si crea dell'universo, ma da quella considerazione obiettiva nasceranno poi mano mano quelle osservazioni sull'indole della conoscenza le quali prepareranno lo sviluppo filosofico del periodo susseguente.

L'oggetto è dunque la *natura esterna* cioè la determinazione dell'essenza dei fenomeni naturali e del loro sostanziale principio, considerazione naturalistica da cui dipendono tutte le altre se per avventura se ne manifestano intorno a ciò che chiamiamo psicologia, dialettica o morale. Ma nessuna di quelle discipline speciali giunge ancora a rivestire il carattere scientifico non essendo esse considerate separatamente dalla fisica con apposito e consapevole intendimento. La ragione poi di quel fatto si palesa in un terzo generale carattere della filosofia ante-sofistica, che consiste nel *concetto monistico* del sensibile e dell'intelligibile. Non viene in mente ai filosofi di quel periodo la distinzione tra lo spirituale ed il corporeo, da essi concepiti interamente confusi in un atto solo ed immediato della mente. Perciò non si tratta già di sapere se l'uno è subordinato all'altro, non risultando ancora per essi se vi siano due elementi, sensibile l'uno ed intelligibile l'altro. Questa confusione dello intellettuale e del corporeo non urta il pensiero ante-sofistico e di quel fenomeno abbiamo degli esempi non soltanto nelle così dette *tre scuole* antichissime (Ionica, Pitagorica ed Eleatica) ma pur anche nei sistemi particolari di filosofi posteriori a quelle scuole (Empedocle, Democrito e perfino Anassagora).

Lo *ilozoismo ionico* ammette senz'altro una natura

vivente, un mondo animato, non preoccupandosi di sapere se si debba o no inalzarsi al di sopra del sensibile. La sostanza è cercata in una materia corporea. *I pitagorici* come se aspirassero ad un principio più elevato di quello puramente materiale degli Ionici lo concepiscono matematicamente, cioè lo cercano nel numero, il quale però non rappresenta per loro un semplice rapporto tra le cose numerate, ma costituisce veramente l'*essenza* e la *materia* dei corpi. [1] Il numero pitagorico è qualche cosa di esteso e ponderabile; e se da una parte dicono che il numero è corpo, dall'altra pretendono che l'anima è numero; amicizia, virtù, giustizia, cose tutte per noi *astratte*, sono anche *numeri*, nello stesso modo che il *corpo* è per essenza *un numero*. Gli oggetti sensibili ed intelligibili sono indistintamente chiamati numero in quanto alla loro sostanza. Una simile teoria non è concepibile che nel solo caso ove si confonda il corporeo coll' intellettuale e reciprocamente. — Anche l'essere, o l'uno degli *Eleatici*, quantunque considerato metafisicamente non è concepito come una essenza spirituale distinta dalla corporea; l'*essere* o l'*uno* è pure la materia dei corpi stessi cioè la sostanza che riempie lo spazio.

[1] Questo punto della dottrina pitagorica antichissima è stabilito da E. Zeller.

La ragione stessa dell'uomo dipende per loro dal miscuglio proporzionale dei suoi elementi corporei; il corpo ed il principio pensante sono una sola e medesima cosa. Perciò, quando si parla d'un idealismo pitagorico ed eleatico, non lo si dovrebbe ammettere se non nel senso di tendenza inconsapevole, non sistematica, atteso che malgrado quella tendenza apparente, essi non hanno potuto ancora formarsi un concetto razionale della differenza che passa tra la materia e l'idea, essendo queste categorie immedesimate e confuse nel principio sostanziale originario. — Le tre scuole antiche: Ionica, Pitagorica, Eleatica sono dunque nel medesimo grado teorie naturalistiche aventi per iscopo principale la conoscenza dell' oggetto esterno, della natura fenomenale circostante, considerata nella sua essenza fondamentale cioè nel suo principio materiale; dommatismo fisico che scorge nell'idea generale di natura la sostanza dell'intiero reale.

Gli stessi criterî servono pure a caratterizzare le teorie dei filosofi che immediatamente succedettero ai precedenti nel seno del periodo antesofistico. *Eraclito* che termina la serie degli *antichi* ionici non perviene ad elevarsi al di sopra della teoria ilozoistica malgrado il progresso che riscontreremo nelle sue

dottrine. Lo stesso monismo del sensibile-intelligibile, cioè la stessa confusione del corporeo e del logico si ritrova nella identificazione ch'egli fa della *legge* universale che presiede all'eterna evoluzione colla sostanza stessa che giace alla base del divenire, considerando il *fuoco sempre vivo* come sostanza e come forza motrice allo stesso tempo. Gli *Atomisti* poi, francamente materialisti nella loro tendenza, non riconoscono nessuna essenza immateriale, epperò è inutile aspettarsi da loro una distinzione tra il corporeo e l'incorporeo. EMPEDOCLE, quantunque distingua dai quattro elementi (terra, aria, acqua, fuoco) le due forze motrici designate poeticamente sotto i nomi di φιλία e νεῖκος, non sa però concepirle in un senso puramente spirituale; egli le confonde colle cose mosse e ne parla come degli elementi materiali ai quali esse vengono associate nelle forme dell'essere. Per lui il sangue è la forza pensante, il corporeo e lo spirituale immedesimandosi nell'uomo. [1]

La gloria di aver saputo distinguere la materia dallo spirito appartiene senza dubbio ad ANASSAGORA, però, benchè egli distingua il νοῦς dalle materiali *omeomerie* (ὁμοιομερῆ), egli non perviene ancora ad un

[1] Su questo punto vedi ZELLER: *Philosophie der Griechen*, I. 725 (IV Aufl.).

concetto assolutamente immateriale del principio intelligente. Il νοῦς è *distinto* dalla materia, ma egli lo *definisce* però come *un non so che di sottilissimo e di purissimo* (ἔστι γὰρ (νοῦς) λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον), tant'erano profonde le radici di quel concetto monistico del sensibile e dello spirituale nella tendenza generale della primitiva filosofia.

Il naturalismo costituisce dunque la sostanza generale del sapere filosofico ante-sofistico, ed è quel dommatismo fisico che fece designare tutti quei filosofi sotto il nome di φυσικοί, circostanza che spiega pure la predilezione manifestata per il titolo di περὶ φύσεως che si trovava a capo di quasi tutti gli scritti dell'epoca. Anassimandro ed Eraclito, Zenofane e Parmenide, Zenone e Melisso, Empedocle, Democrito, Anassagora ed altri, tutti scrissero il loro περὶ φύσεως. La filosofia è per loro una conoscenza della sostanza fondamentale degli esseri o fenomeni naturali, considerati in se stessi e nelle loro relazioni reciproche.

Premesse queste osservazioni sull'indole della filosofia ante-sofistica, diamo un più particolare riassunto della fisica ionica alla quale si rannoda intimamente la dottrina dell'efesio Eraclito.

Secondo una ipotesi aristotelica TALETE MILESIO

avendo osservato che ogni alimento della natura animale nasce dall'umido, che la natura vegetale si nutre pur essa dall'umido, che gli astri prendono aumento da vapori umidi, e che ciò che s'inaridisce muore, ne avrebbe concluso che l'acqua è il principio o l'elemento primitivo in cui si sostanzia ogni cosa. In quanto ad ANASSIMANDRO la considerazione dell' infinita riproduzione degli esseri, come della infinita serie degli sviluppi del mondo, l' avrebbe condotto a trovare la loro ragione ultima in un ente primitivo infinito riguardo al volume e la qualità, cioè un essere affatto indeterminato ch'egli chiamò ἄπειρον, ente materiale che non ha limite nello spazio nè determinazione qualitativa. ANASSIMENE poi, osservando l'estrema mobilità dei fenomeni trovò nell'aria infinita il *substratum* adatto ad ispiegare quella mobilità delle cose, essendo l'aria stessa, che facilmente si muove e cambia stato, un principio originario capace di rendere ragione della mobilità di ogni fenomeno. Oltre a questo, pare che Anassimene avesse scoperto una certa analogia tra l'universo e gli esseri viventi, la quale si palesa nel fenomeno della respirazione nell'animale, il quale muore quando questa viene a mancare. Anche all'universo sarebbe necessario un cotale processo per sussistere ed essere: donde l'aria

sarebbe lui apparsa come il principio di quell'essere e di quel sussistere.

L'osservazione immediata dei fenomeni si palesa dunque come il metodo comune ai tre filosofi summenzionati, e questo è un metodo sperimentale. Come poi questi principî materiali abbiano prodotto l'universo nei loro rispettivi sistemi, pare risultare dalla teoria del condensamento e della rarefazione (πυκνότης o πύκνωσις; μανότης o μάνωσις) per Talete ed Anassimene, e della separazione (ἔκκρισις) per Anassimandro; teoria che suppone l'idea del movimento universale che Talete ravvisa nel principio primitivo sotto forma di vita animale, Anassimandro nella forza motrice eternamente inerente all' ἄπειρον dotato di movimento proprio, ed Anassimene nel movimento perpetuo attribuito all'aria.

Quei rappresentanti dell'antica scuola Ionica hanno dunque comune il metodo sperimentale, il principio materiale quantunque di differente natura, ed il modo di produzione dei fenomeni per mezzo del movimento *inerente* al principio materiale. Questa relazione interna tra i rappresentanti della scuola, cioè questo Ilozoismo, può anche spiegarsi esternamente dalle relazioni che ebbero questi filosofi tra di loro: [1] Talete fu

[1] TALETE, 625-560; ANASSIMANDRO, 610-547; ANASSIMENE, 587-510.

maestro di Anassimandro, ed Anassimene *udì* quest'ultimo. Talete era vecchio quando Anassimandro fioriva, e questi era pure attempato quando a sua volta fioriva Anassimene. Il loro periodo si estende dal 600 al 500 circa, av. Cristo, cioè durante l'intero secolo sesto. Verso la fine di quell'epoca fiorirono pure due altri ionì: Zenofane (538) e Pitagora (floret 540-510), ma il campo della loro attività si trasportò altrove con tendenze modificate. Il filosofo che continuò la tradizione ionico-ilozoistica è il nostro Efesio Eraclito, che fioriva verso la fine dello stesso secolo e che doveva essere giovinotto quando Anassimene invecchiava, il che ci fa supporre ch'egli può averlo udito, quantunque di ciò non abbiamo precise indicazioni. Egli parla di Zenofane e di Pitagora ma non dice nulla dei tre ionici sopra menzionati, benchè sia impossibile s'ignorasse in Efeso ciò che si conosceva nella vicina Mileto nel 6° secolo. In ogni caso, la sua dottrina conserva l'indole della scuola ionica antica, quantunque la conoscenza di Zenofane abbia potuto spingerlo ad affermare con esagerazione qualche suo pensiero, sotto un certo aspetto ed in una determinata direzione. Ma per questo non siamo costretti a separare Eraclito dalla serie degli antichi Ionici in un modo reciso come lo fecero Zeller ed altri. Le

osservazioni che il celebre storico della filosofia greca crede di dover fare sui caratteri che distinguono i fisici del 5° secolo da quelli del 6° saranno applicabili ad Empedocle, agli Atomisti ed Anassagora, ma non così valevoli per Eraclito. Zeller [1] ammette con Schleiermacher, Ritter e Brandis, che Eraclito inaugura la seconda fase della filosofia ante-sofistica ad un'epoca in cui le idee occupano un campo geografico più esteso, che il contenuto della sua dottrina si inalza ben al di sopra delle teorie anteriori, che la sua opinione sulla forza universale della natura lo pone completamente fuori la serie dei predecessori ionici, e ch'egli si distingue da quelli nello sforzo scientifico per rendersi ragione della diversità delle cose fenomenali e della loro realtà, contro la dottrina eleatica dell' unità assoluta. Che inoltre Eraclito sarebbe il primo che abbia scorte nel movimento e nel cambiamento le qualità *fondamentali dell'essere primitivo;* che negando la stabilità delle cose egli si distingue dagli altri ionici e condanna la teoria di quelli che prima di tutto cercavano la materia o la sostanza; che infine egli è il primo che abbia indagate le cause e leggi determinanti il divenire e il mutare. — Queste conside-

[1] Op. cit. I. 162-167.

razioni quando anche fossero giuste non basterebbero ad eliminare Eraclito dalla serie degli Ionici antichi. Ma è lecito dubitare della loro esattezza. Difatti, l'epoca di Eraclito non si allontana così da quella di Anassimene ch'egli ha ancora udito, nè la distanza geografica è così grande da Efeso a Mileto; che poi la sostanza della sua filosofia si innalzi al disopra della precedente, è questo un progresso naturale che non richiede diversità nel filosofare fondamentale; nè il suo concetto sulla forza universale della natura lo deve separare dai predecessori, giacchè, come vedemmo, anche questi ne sono penetrati. Inquanto poi ai suoi sforzi, diretti a trovare la ragione prima della diversità delle cose particolari e stabilire la loro realtà contro la tendenza eleatica, essi appaiono semplicemente come uno sviluppo naturale della tendenza di Anassimandro ed Anassimene, i quali scelsero appunto per principio materiale un ente che ne potesse rendere ragione. Il primo vede nell'infinità del suo ἄπειρον una possibilità per la produzione infinita degli esseri particolari, e Anassimene ravvisa precisamente nell'aria mobilissima e variabilissima la ragione che condiziona la mobilità e la varietà dei fenomeni. Eraclito inoltre, non è il primo che abbia attribuito il movimento ed il cambiamento all'ente primitivo:

Talete, Anassimandro ed Anassimene non fecero mai altro, e Zeller ne conviene lui stesso trattando di quei filosofi. Eraclito nega la stabilità delle cose, ma i predecessori non l'avevano mai affermata, e se essi cercarono anzitutto la sostanza primordiale, non si può dire che Eraclito l'abbia tenuta in non cale, attenendosi di preferenza alla ricerca della legge del divenire e del mutare. Lo sviluppo d'una tendenza e la particolarità d'una nuova dottrina individuale non bastano a disgiungere il loro autore dal consorzio intellettuale dei suoi predecessori; distinzione non è esclusione. — In quest'ultimo punto, cioè nella ricerca della sostanza materiale e delle leggi del divenire e mutare, lo Zeller scorge nuovo argomento per separare Eraclito dagli antichi ionici.

« Senza dubbio, dice egli, Eraclito ed i suoi succes-
« sori continuano a porre la quistione dell'essenza e
« della materia delle cose; e, viceversa gli Ionici e
« Pitagorici si applicano già a descrivere la forma-
« zione del mondo. Ma quei due elementi sono presso
« gli uni e gli altri in una relazione inversa. Per gli
« uni (Ionici e Pitagorici) la quistione fondamentale
« è quella della sostanza delle cose: le idee che uno
« può farsi della loro formazione dipendono dalla ri-
« sposta che si dà alla quistione prima. Per gli altri,

« la quistione fondamentale è quella del principio del « divenire e del mutare; ed il modo di concepire la « materia primitiva dell'essere dipende da determi- « nazioni giudicate necessarie per spiegare quel di- « venire e quel mutare. » (I. 165).

A tali considerazioni opporremo primieramente non essere queste affatto esatte in ciò che riguarda gli Ionici, in secondo luogo che se possono applicarsi generalmente ai filosofi posteriori alle tre scuole antiche non s'adattano al processo Eraclitico. Gli Ionici sono bensì preoccupati anzitutto del principio sostanziale, ma come giunsero essi all' accettazione di tale principio? Vi pervennero dopo considerati i fenomeni, le trasformazioni, i movimenti; non ammisero già un principio senza previe ragioni e, come vedemmo, queste ragioni sono appunto fondate sulla mobilità e diversità dei fenomeni, o sopra considerazioni sensibili particolari. Osserveremo poi che Eraclito non procede in modo diverso. Zeller ed altri tendono ad ammettere che il principio fondamentale della sua dottrina fisica sia la legge del divenire, ma questo non è stato provato in modo convincente, come lo si riconoscerà più tardi. I frammenti del Περὶ φύσεως rivelano nelle ricerche di Eraclito tanto la preoccupazione della sostanza fondamentale, quanto quella del-

l'eterno divenire degli esseri, ma non ci dicono assolutamente essere l'una dipendente dall'altra. Riconosciamo la risorsa dell'ipotesi sopra la probabilità di cotesta dipendenza nella mente del filosofo, ma questa ipotesi non ci obbliga in ogni caso ad escludere l'Eraclitismo dalla sfera dei concetti ilozoistici anteriori. « Egli ammette il fuoco come principio, dice Zeller, « non potendosi spiegare altrimenti il flusso univer- « sale delle cose. » Ma lo stesso può dirsi di Talete, Anassimandro, Anassimene! Essi ammisero l'acqua, o l'ἄπειρον, o l'aria, non potendo spiegarsi altrimenti la produzione degli esseri. D'altronde Eraclito *non disse mai* avere ammesso il fuoco come principio per spiegare il movimento o il divenire. Queste sono pure induzioni degl'interpreti moderni. Chi vorrà pretendere che gli Ionici antichissimi non ravvisassero pur essi il divenire e il prodursi delle cose? Anzi, se essi cercano l'essenza *fondamentale* dei fenomeni si è perchè hanno osservato le loro trasformazioni e riproduzioni continue, e se pretesero che *in sostanza* le cose tutte sono acqua, o aria, si è perchè riconoscevano perfettamente la mutabilità delle cose e la loro parvenza. Non stabilirono però una teoria sull'essenza relativa del fenomeno paragonata all'essenza assoluta del principio sostanziale, ma l'avevano incon-

sapevolmente nello spirito, e se Eraclito più tardi insisterà su questo punto egli non farà che sviluppar meglio il principio fisico degli Ionici spingendolo agli estremi, chiudendo così la serie degli ilozoisti e dinamisti antichi.

Il dinamismo e lo ilozoismo sono appunto i caratteri che distinguono Eraclito dai fisici posteriori, e che lo rilegano intimamente agli Ionici antecedenti. Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito e Diogene d'Apollonia ritengono le cose svilupparsi da una materia primitiva mediante trasformazione vitale (ilozoismo), mentre che Empedocle, gli Atomisti, Anassagora ed Archelào derivano gli esseri da una pluralità di sostanze primitive immutabili, mediante la separazione o la combinazione nello spazio. Questa distinzione è importante, fondamentale, nella teoria naturalistica antica, ed è quella che riveste il carattere il più scientifico. Se dunque alle osservazioni che precedono aggiungiamo pur questa, riguardo alla relazione che unisce il pensiero Eraclitico a quello degli antichi Ionici, non si potrà dubitare della necessità di rannodare la tendenza del nostro filosofo a quella dei tre Milesî, distinguendolo nello stesso tempo dai fisici posteriori.

Questi preliminari erano indispensabili. Importava

conoscere la sfera intellettuale in mezzo alla quale si sviluppò il pensiero di Eraclito, e caratterizzare le tendenze diverse, mostrandone le relazioni e differenze. L'indole della dottrina eraclitica ci apparirà più chiaramente, conosciutene le antecedenze nella storia delle origini della filosofia greca.

PARTE SECONDA

LA DOTTRINA DI ERACLITO

CAPO I.

Considerazioni sullo stato e le condizioni del sapere umano.

Fu detto già che la filosofia ante-sofistica non sollevò ancora la quistione relativa alla teoria della conoscenza umana, essendo il problema fisico la sola preoccupazione dei pensatori di quell'epoca primitiva e la ricerca scientifica unicamente diretta verso l'elemento obiettivo cioè esterno. Ma se le nostre facoltà di conoscere non furono ancora sottomesse all'esame scientifico, come teoria logica o psicologica, non vuol significare che quei filosofi non abbiano mai esternato un pensiero a questo riguardo; essi potevano di leggieri, mentre esponevano il frutto delle loro ricerche fisiche e cosmologiche, esprimere pure certe

PARTE SECONDA

LA DOTTRINA DI ERACLITO

CAPO I.

Considerazioni sullo stato e le condizioni del sapere umano.

Fu detto già che la filosofia ante-sofistica non sollevò ancora la quistione relativa alla teoria della conoscenza umana, essendo il problema fisico la sola preoccupazione dei pensatori di quell'epoca primitiva e la ricerca scientifica unicamente diretta verso l'elemento obiettivo cioè esterno. Ma se le nostre facoltà di conoscere non furono ancora sottomesse all'esame scientifico, come teoria logica o psicologica, non vuol significare che quei filosofi non abbiano mai esternato un pensiero a questo riguardo; essi potevano di leggieri, mentre esponevano il frutto delle loro ricerche fisiche e cosmologiche, esprimere pure certe

opinioni o sentenze generali sullo stato e le condizioni dell'umano sapere, senza farne l'oggetto d'una teoria prettamente scientifica. — Questo fu il caso pel nostro Efesio, di cui possediamo una raccolta di pensieri che si riferiscono a quell'ordine di idee, pensieri sparsi nell'opera sua, o forse anche contenuti nell'introduzione al Περὶ φύσεως ch'egli meditò e scrisse negli ultimi anni di sua vita, ritirato nella solitudine dopo le amarezze della vita pubblica. Non può certamente meravigliare che Eraclito, prima di entrare nel cuore dell'argomento fisico fondamentale, abbia rivolto uno sguardo sullo stato intellettuale dei suoi contemporanei, o predecessori, ed espresso i concetti generali che la esperienza degli uomini e delle cose offriva alla mente sua. L'idea d'introdurre la trattazione d'un argomento universale con qualche osservazione preliminare e generica, non dobbiamo ritenerla così straordinaria e nuova da non poterlasi riconoscere in un prosatore anche antichissimo. Non vediamo perciò il minimo inconveniente di esaminare in primo luogo, e come introduzione alla dottrina eraclitica, quella serie di frammenti che a tale oggetto si riferiscono, e nei quali l'autore descrive l'ignoranza della moltitudine, le deficienze del sapere poetico e l'inutilità di una certa esagerata erudizione di qualche predecessore, aggiungendovi poi altre asserzioni generali del filosofo, sull'indole della vera sapienza ed il supremo suo còmpito, per esaminare dappoi la sostanza stessa del sapere eraclitico nella sua fondamentale dottrina.

§ 1. *L'insipienza delle moltitudini.*

Il libro della Natura, secondo le testimonianze di Aristotile e di Sesto Empirico [1] esordiva con questo rimprovero agli uomini:

Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι, πειρώμε οι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. [2]

Cioè:

« Ma quantunque quest'ordine universale sempre « sia tale, gli uomini non ne sono intenditori, nè « solo pria di averne avuto contezza, nè anche dopo

[1] Arist. *Rhet.* III. 5; Sext. Emp. *Adv. Math.* VIII. 132.
[2] Eraclito ap. Hippol. *Ref.* IX. 9; Clem. Alex. *Strom.* V. 602, ed altri.

« averne udito parlare. Imperocchè, mentre ogni cosa « succede proprio in tal guisa, essi rassomigliano ad « inesperti ogni qual volta tentano di penetrare le pa- « role e i fatti di cui io qui mi occupo, distinguendo « ciascuna cosa secondo la natura sua, e dimostrandone « le vere relazioni. Ma gli altri uomini rimangono in- « consapevoli di quel che fanno vegliando, come di ciò « che hanno fatto dormendo. » Le interpretazioni diverse che quel frammento ha ricevute, ci costringono a giustificare la nostra propria. Lo Stagirita afferma che quelle parole si trovavano nel principio, ἐν ἀρχῇ, del περὶ φύσεως, e Sesto adopera a quel proposito l'espressione ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως κ. τ. λ., il che non vuol dire però che il libro incominciasse precisamente con questo τοῦ δὲ λόγου... giacchè nulla ci autorizza ad eliminare il δὲ restrittivo conservatoci nella lezione senza dubbio più fedele di Ippolito. Diciamo più fedele poichè, come già fu osservato dallo Schuster, il contesto di Ippolito *non richiedeva* l'introduzione di quella particella. Ecco il contesto: « Che poi il λόγος sia sempre tutto e penetri tutto, Eraclito lo dice così: τοῦ δὲ λόγου... » ecc. Il δὲ è inutile, come si vede, a meno che Ippolito intenda citare esattamente, il che mi pare essere la verità; e se così è, parmi difficile ammettere che il libro cominciasse proprio a

questo modo: « Ma quantunque » ecc. Sarà lecito dunque supporre che Aristotile e Sesto intendessero solo che il frammento si trovasse nell'esordio eraclitico.

Difatti, la particella δὲ suppone una antecedenza cui devesi necessariamente riferire il contenuto del brano citato. Sapendosi poi che il libro trattava della natura e che la prima sua parte, secondo il Laerzio, s'intitolava περὶ τοῦ παντός, è da supporsi che l'autore avesse premesso qualche concetto o tesi generale intorno ai fenomeni fisici, intorno all'andamento o l'ordinamento delle cose universali, rimproverando poi agli uomini la loro inesperienza del modo con cui succedono le cose nell'universo. — Erodoto adopera l'espressione τὸν ἐόντα λόγον λέγειν nel senso di « esporre le cose come sono, cioè secondo la verità, o come succedettero »; [1] laonde ne possiam dedurre che il τοῦ

[1] Erod. I. 95: « Come adunque narrano alcuni Persiani, quelli che sublimare non vogliono le cose di Ciro, *ma dire il discorso qual' è* « τὸν ἐόντα λόγον λέγειν » cioè dire la verità sulle cose di Ciro. Il Teichmüller ricerca i diversi sensi della parola λόγος presso i poeti Omero, Esiodo e Pindaro, i quali scrissero in altri tempi ed altri luoghi, e non si cura di studiare le analogie che possono riscontrarsi in Erodoto, ionico di lingua tra i primi prosatori come Eraclito, quasi suo contemporaneo, poichè dicesi egli abbia letto la sua « prima Musa » alle Panatenee nel 450, cioè tutt'al più 25 anni dopo la morte dell'Efesio. Ed ora, ap-

δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ di Eraclito si riferisce alla *verità* del concetto ch'egli viene di esprimere, concetto *sempre* vero, e la cui indole si può rilevare dalle ulteriori parole: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε (« imperocchè mentre *ogni cosa* diventa in tal guisa, cioè secondo quel concetto vero... ») ove si palesa l'*universalità* di quel concetto, il quale comprende « ogni cosa ». Ed ora, siccome Eraclito dirà altrove che « non a lui dando retta, ma agli argomenti esposti nel suo libro, conviene riconoscere che il gran tutto è uno (ἕν πάντα εἶναι) » e che « una cosa sola sia degna di essere ricercata cioè il decreto o l'ordinanza secondo cui *il tutto si governa per via del tutto* » — ne concludiamo che quel λόγος *che è*, non può esprimere altro che l'idea dell'*ordine universale* della natura. Lo Zeller commenta il passo nel modo seguente: Quel discorso (cioè il concetto del mondo che verrà espresso nel περὶ φύσεως) non è inteso dagli uomini,

punto in Erodoto trovansi espressioni analoghe a quelle del nostro frammento. Oltre a quella testè citata, abbiamo I. 116: ἔφαινε τὸν ἐόντα λόγον per significare « egli dichiarò *la cosa così come era* » cioè l'accaduto, o l'oggetto di cui si trattava prima. Ed altrove, I. 186, troviamo: « riedificò con quadrelli cotti *nella stessa guisa* che il muro » κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον τῷ τείχεϊ ecc. Due modi di dire adoperati nel passo eraclitico ed in un senso analogo, secondo la nostra opinione.

quantunque esso sia sempre vero (benchè contenga l'ordine eterno delle cose, o la verità eterna); imperocchè, quantunque tutto ciò che succede sia conforme a ciò che il libro annuncia, gli uomini si comportano come se non ne avessero mai udito nulla, quando si trovano in presenza di parole o cose di cui io qui faccio la esposizione (quando la verità delle opinioni qui esposte è stata loro insegnata da altri o dalla propria esperienza) ». [1]

P. Schuster intende la parola λόγος nel senso di « discorso o predicazione muta della natura » cioè la rivelazione dell'ordine che la natura ci offre in parole intelligibili se non sonore, ricordando un concetto analogo del Salmista (XIX. 4): « Non è un linguaggio, non sono parole il cui suono non sia inteso ». [2] Ad ogni modo il senso fondamentale del frammento rimane presso a poco lo stesso. Gli uomini non sanno riconoscere la verità eterna, cioè l'ordine universale che regna nella natura, e secondo il quale tutto succede. Ma abbiam preferito non attribuire alla parola λόγος quel senso di « discorso la cui sostanza è esposta nel libro » trovando poco naturale che un autore esordisca dicendo che gli uomini non

[1] ZELLER: Op. cit. I. 573.
[2] SCHUSTER: Op. cit. p. 18 sgg.

intenderanno ciò che egli sta per scrivere — nè il senso di « discorso della natura » parendomi quell'immagine anche più poetica di quel che comporti la maniera eraclitica. In quanto poi a scorgere in quel λόγος « la ragione universale » ce lo vietano certe considerazioni che verranno a loro tempo esposte. L'intenzione di Eraclito è dunque di far risaltare l'insipienza della moltitudine messa in presenza di ciò che succede nella natura. — E perchè gli uomini non intendono essi quell'ordinamento universale? Si è perchè « i molti non riflettono sulle cose in cui s'imbattono, « nè quando le apprendono le concepiscono, ma solo « ne opinano: »

οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκόσοισι ἐγκυρσεύουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσι, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι [1],

cui devonsi pure riferire queste reminiscenze di M. Aurelio: « Sulla verità che sta loro sempre vicina essi « differiscono, e le cose in cui ogni giorno s'imbat- « tono paiono loro estranee ». [2] I molti non sanno rendersi conto dell'ordine universale e razionale che

[1] Clem. *Strom.* II. 362 A.

[2] M. Aur. IV. 46: ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι, ὅτι.... ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, ... τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

ovunque si manifesta, perchè non riflettono sulla natura intima delle cose; ammaestrarli non serve, inavveduti come sono ed inesperti delle verità le più elementari e le più comuni. E non solo quell'inavvedutezza si palesa in loro, rispetto alle cose d'ordine elevato ed universale, ma recondito, essa si manifesta ugualmente riguardo alle più visibili: « Circa la cono- « scenza delle cose visibili gli uomini pienamente si « ingannano al pari di Omero, il più savio di tutti i « greci! Il quale però si lasciò imbrogliare da certi « monelli intenti a spidocchiarsi, e che gli dicevano: « quelli che abbiam veduto e afferrato li lasciamo in- « dietro e quelli che non abbiamo nè veduti nè presi « li portiamo via: »

ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθείρας κατακτείναντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν. [1]

Senza voler dare a questo passo tutta l'importanza che Schuster gli attribuisce, scorgendovi una prova del sensismo di Eraclito [2], o ravvisandovi come

[1] Hippolytus: *Ref.* IX. 9.

[2] Schuster: L. cit. p. 16.

Teichmüller [1] una prova dell'identità dell' armonia invisibile colla visibile, non considero pertanto il frammento come privo di significato, e vi scorgo quello stesso rimprovero di sbadataggine osservato più sopra. Messo in presenza di fatti o fenomeni i più semplici e i più palesi, il volgo non sa rispondere in modo soddisfacente se gliene si domanda il perchè e il come; egli rimane lì stordito e con tanto di meraviglia. « Un uomo ottuso suole sbigottirsi di ogni « discorso: »

βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλέει [2]

E se poi i molti non sanno intendere i discorsi è naturalissimo « non sapendo nè ascoltare nè ragio- « nare: »

ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν. [3]

Udire senza capire non serve: « Ascoltando senza « intendere sono simili ai sordi, ed a loro si applica « il detto: presenti sono assenti: »

ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσι ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρέει παρεόντας απεῖναι. [4]

[1] Teichm. Op. cit. p. 157.
[2] Ap. Plut. *De aud.* 7, p. 41; Cf. *De aud. poet.* 9, p. 28.
[3] Ap. Clem. Alex. *Strom.* II. 5, p. 442.
[4] Ibid. V. 14; Cf. Theodoretus, *Therap.* I, p. 13, 49.

D'altronde, la moltitudine non ha criterio nella scelta dei proprî educatori: « I molti prendono Esiodo « per maestro, persuasi ch'ei sa ogni cosa, egli che « neppure aveva un concetto giusto del giorno e « della notte: » [1]

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκε.

« Chi di loro ha intelligenza o senno? Corron « dietro ai cantori popolari e si servono della turba « per maestra, non sapendo che molti sono i cattivi « e pochi i buoni: »

Τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; (δήμων) ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρέωνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ αγαθοί. [2]

A che giovano tutte quelle ciarle da piazza? « Var- « rebbe meglio nascondere la propria ignoranza che « metterla sempre in pubblico, ma è cosa difficile « nella rilassatezza e nel bere! »

Κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν· ἔργον δ'ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον. [3]

[1] Hippol. *Ref.* IX. 10.
[2] Proclus in Alcib. p. 255. Ed. Creuzer; Cf. Clem. *Str.* V. 9, p. 682.
[3] Plut. *Qu. conviv.* III. p. 644, *de Audien.* 12, p. 43; Stobeo, *Flor.* XVIII. 32.

L'uomo che non riflette e non osserva come l'insieme delle cose si comporta, non consegue nissun risultato, giacchè: « Non si deve agire e parlare come « sonnecchiando: »

οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν, [1]

in altri termini: « non si deve concludere alla cieca « sulle cose grandi: »

μὴ εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων ξυμβαλλώμεθα. [2]

Il difetto principale dell'opinione volgare è di mancare di base o fondamento, quantunque esista quel terreno comune sul quale gli uomini dovrebbero fondare il loro modo di vedere; ma pare che l'ignorino: « Im« porta seguitare ciò che risguarda tutti del pari: ben« chè la ragione (o l'ordine universale?) sia a tutti co« mune, i molti si comportano come se ognun di loro « avesse una facoltà particolare di conoscimento: »

διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν. [3]

Sesto Empirico, dopo citato il frammento (cf. VIII. 8) dà ad intendere che il λόγος ξυνός è il modo secondo cui succedono i fenomeni che comunemente osser-

1 M. Aurel. IV. 46.
2 Diog. Laert. IX. 73.
3 Sext. Emp. *Adv. Mathem.* VII. 133.

vansi, τὰ κοινῇ φαινόμενα; questo è l'elemento comune a tutti, sul quale gli uomini dovrebbero fondare le loro opinioni. Lo Schuster adotta più o meno questa interpretazione, lasciando però al λόγος il senso di discorso della natura che da tutti dovrebbe essere inteso. Non si tratterebbe dunque della *ragione umana* ma dell'ordine universale predicato invano dalla natura fenomenale. Egli si appoggia sopra una dichiarazione eraclitica secondo la quale il κόσμος è comune (κοινός o ξυνός) ai dormienti ed ai veglianti. La natura che predica l'ordine universale non è però dagli uomini ascoltata, anzi, i molti si comportano come se ciascuno avesse nel proprio intelletto una fonte particolare di conoscenza. Omero (*Iliade* XVI. 262) Pindaro (*Ol.* 3, 19) Erodoto (IV. 12; VII. 53) adoperano ξυνός nel senso di κοινός ossia *comune:* ξυνός Ἑλλήνων τε καὶ βαβάρων λόγος, « racconto o tradizione comune a Greci e Barbari »; ξυνὸν τοῦτο πᾶσι ἀγαθόν, « un bene questo comune a tutti ». Nel nostro passo il λόγος ξυνός potrebbe corrispondere al τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος di cui parlammo, ed esprimere l'ordine universale che a tutti è palese, se Eraclito non paresse contrapporre la ἰδίη φρόνησις a quel λόγος ξυνός. — La ἰδίη φρόνησις essendo l'individuale modo di sentire, il contrapposto λόγος ξυνός sarebbe allora il modo di

sentire che dev'essere comune a tutti, cioè la ragione comune. Noi ci atteniamo a quest'ultima interpretazione emettendo però un dubbio, potendosi anche, fino ad un certo punto, ritenere quella di Schuster come conforme al vero. Ad ogni modo i molti non si fondano sopra una base universale, sia pur questa la ragione comune oppure l'ordine fenomenale.

Quindi gli errori in cui cadono le moltitudini, cioè quindi la loro insipienza e stoltezza. — Ma ove sarà la sapienza? E come raggiungerla?

§ 2. *La sapienza cioè la ricerca dell'ordine universale.*

La sapienza perfetta non è patrimonio degli uomini: « Di tutti quelli di cui ho udito i discorsi (o le « dottrine), nissuno è arrivato a questo, cioè di ricono- « scere che sapienza (σοφόν agg.) è da tutti lontana: »

ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφὸν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. [1]

« L'indole umana non possiede (perfette?) cono- « scenze, ma la divina le possiede: »

Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. [2]

[1] Stob. *Flor.* 3, 81.
[2] Orig. *C. Cels.* VI. 12, p. 291.

« L'uomo inesperto imparò dalla divinità, come il « bambino dall'uomo: »

Ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. [1]

Nondimeno esiste una gran differenza fra la sapienza divina e quella umana; così almeno risulta da un passo di Platone che riferisce due asserzioni eraclitiche, e che Paolo Schuster ricostruisce a questo modo:

πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρωπείῳ γένει συμβάλλειν... ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται [καὶ] σοφίᾳ [καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν].

« La più bella delle scimmie è brutta paragonata « all'umano genere: il più sapiente degli uomini pare « una scimmia rimpetto a Dio, per la sapienza (bel- « lezza ed ogni altro riguardo). [2] »

L'uomo nondimeno non deve abbandonarsi alla disperazione: « Se tu non speri, non potrai mai rag- « giungere le cose non sperate, le quali (senza la « speranza) sono irreperibili ed inarrivabili: »

Ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον. [3]

[1] Orig. ibid.
[2] Ps. Plat. *Hipp. M.* 289 A-B.
[3] Clem. *Str.* II. 4, p. 437; cf. Theodoretus: *Therap.* I. p. 15, 51.

Il sapere non si acquista che a stento e l'uomo deve contentarsi di poco, lavorando e ricercando molto, giacchè: « Quelli che cercano l'oro rimesco-
« lano molta terra per trovar pochino: [1] »

χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσι ὀλίγον. [2]

« La natura ama nascondersi: »

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Bisogna dunque premunirsi contro la pretensione di sapere ogni cosa e di penetrare sicuramente le profondità della sapienza assoluta, come pure non serve sopraccaricare la mente di una infinità di conoscenze particolari che le fanno trascurare l'importante; difatti: « La polimatìa (abbondanza di conoscenze) non
« ammaestra l'intelletto, se no avrebbe istruito Esiodo
« e Pitagora, e Zenofane ed Ecateo. »

Πουλυμαθηίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον. [3]

Questo sapere svariato, come vedemmo, non diède neppure ad Esiodo un giusto concetto del giorno e della notte, i quali sono uno e lo stesso, secondo Era-

[1] Clem. ibid. IV. 2, p. 565; cf. Theod. ibid. I. p. 15,52.
[2] Themistius, Or. V. p. 69; Philo: *Quaest. in Gen.* IV. 1.
[3] Diog. L. IX. 1. 1. cf. molti altri. Bywater fr. XIV. nota.

clito; ed in quanto a Pitagora, il nostro Efesio aggiunge: « Pitagora, il figlio di Mnesarco, ha raccolto
« molte informazioni, e più di ogni altro; servendosi
« poi di quelle note egli ne costituì la sua sapienza,
« che è soverchia erudizione, mala arte. » [1]

Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων. καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησε ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

Mala arte, soverchia erudizione, perchè non serve allo scopo principale del filosofo. Eraclito stesso ha detto: « Bisogna certamente che gli uomini amanti
« della sapienza siano conoscitori di molte cose. »

χρὴ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι [2]

ma una sola cosa per lui è degna di essere dal filosofo anzi tutto conosciuta: « Un solo è il sapere (per
« eccellenza), cioè il conoscere la legge secondo la
« quale si governa il tutto per via del tutto: »

ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ἣ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων. [3]

Questo è pure lo scopo delle ricerche contenute nel Περὶ φύσεως dell'Efesio: cioè lo studio della legge

[1] H. VIII. 6.
[2] Clem. Al. *Strom.* V. 14, p. 733. Pott.
[3] Diog. L. IX. 1.

razionale universale inerente allo svolgimento dei fenomeni naturali. A raggiungere quella mèta egli non vuole adoperare la scienza degli altri, ma appoggiarsi però sopra un elemento comune all'umano genere, cioè sulla ragione: « Il ragionare è comune a tutti. « Quelli che discorrono ragionevolmente devono ap- « poggiarsi solidamente su ciò che è comune a tutti, « come una città si fonda sulle sue leggi, anzi più so- « lidamente ancora: »

Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν. ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. [1]

Il che sarebbe conforme alla nostra interpretazione del frammento: δὶο δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ citato più sopra: « bisogna seguire ciò che è comune a tutti » cioè la ragione nostra, guida del conoscere e dell'agire.

Tale è il principio generale di Eraclito riguardo alla maniera di filosofare. È inutile di aggiungere che non si tratta qui d'una ricerca teorica aprioristica, ma semplicemente d'una avvertenza generale del pensatore. Però, l'idea dell'ordine razionale che regna nell'universo non si poteva concepire senza far uso

[1] Stob. *Flor.* III. 84 ecc. (Byw. XCI. nota). Il rimanente del framm. verrà riferito in tempo utile.

del ragionamento, cioè senza avere un concetto qualsiasi della ragione individuale. Spetta alla ragione dell'uomo lo scoprire la legge razionale cosmologica, [1] ed è interessante osservare a questo proposito, come Eraclito abbia inconsapevolmente obbedito ad un principio logico che la filosofia moderna soltanto ha messo definitivamente in luce.

Ernesto Naville [2] dice intorno alle ricerche dei fisici: « L'uomo percepisce e sente; lo scienziato vuol rendersi conto dell'oggetto delle sue percezioni e della causa delle sue sensazioni. Il fisico cerca a spiegare i fenomeni scoprendone le leggi. Le leggi sono concetti dell'intelligenza. Si giunge facilmente ad intendere che, senza la presenza di esseri *sensibili*, i fenomeni che suppongono un elemento di sensazione non potrebbero esistere. Occorre però uno sforzo più grande per intendere che, se non ci fossero intelligenze, non ci sarebbero leggi; eppure la è così. Supponiamo che l'universo materiale esista solo: gli astri non realizzeranno essi la legge della gravitazione? Che quella legge sia pensata (da qualcuno) o non lo

[1] Il λόγος ξυνός è l'elemento umano capace di concepire i λόγος ὧν ἀεί. La ragione insita nell'umano genere deve penetrare l'ordine razionale universale.

[2] E. Naville: *La physique moderne* (Paris 1883) p. 262-263.

sia, non sarebbero le cose in quel modo? Pare di si; ma quando si riflette seriamente, si arriva a capire che l'espressione « in quel modo » suppone la relazione dei fatti col pensiero che li concepisce. Si sopprima ogni intelligenza attuale o virtuale, reale o possibile, le cose saranno, ma non saranno *in quel modo*; esse non potranno esser dette conformi ad un ordine che nissuna mente potrebbe formolare. L'idea della legge sparirà, come le idee della luce e del calore spariscono coll'esistenza degli esseri capaci di sperimentare impressioni.... Le leggi non possono esistere che in un'intelligenza che le concepisce e non nelle cose considerate in sè stesse, le quali non sono che le condizioni materiali di concetti possibili. » È evidente che Eraclito non ha espressamente argomentato a quel modo; però, dalla idea di legge razionale che egli osserva nell'universo, e che l'occhio e l'udito sempre non percepiscono, egli è stato condotto a pensare alla facoltà che nell'uomo concepisce quella legge stessa, cioè alla ragione comune a tutti, ma che il volgo non sa consultare, fidandosi unicamente in ciò che ode, o vede. L'armonia dell'universo, che implica la razionalità della legge che presiede a tutto, non è armonia visibile sempre, ma però esistente; anzi, l'armonia o l'ordine, che non si vede, è superiore a ciò che si vede, e queste sono le parole di Eraclito:

ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείσσων.

« L'armonia invisibile è superiore alla visibile ». [1]

Tutte quelle asserzioni generali, le quali non faccio che indicare, diventeranno più comprensibili e chiare, mano mano che l'insegnamento eraclitico sulla natura universale verrà meglio conosciuto. Per ora contentiamoci di quelle osservazioni preliminari ed introduttive. Eraclito però non rigetta assolutamente l'autorità dei sensi ad esclusivo vantaggio della ragione. Egli non discute ancora quella teoria. L'importante essendo per lui, come fu detto, di conoscere « l'ordine razionale secondo il quale il tutto si go- « verna nel tutto » egli attribuisce alla ragione la capacità di penetrare quell'ordine, quantunque anche l'occhio e l'udito non siano da disprezzarsi quando guidati dall'intelletto:

κακοὶ γίνονται ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα ἀφρόνων ἀνθρώπων ψυχὰς βαρβάρους ἐχόντων.

« Cattivi testimoni sono gli occhi e le orecchie « degli insani dotati di anime che non capiscono. » [2]

[1] Plut. *De an. procr.* 27, p. 1026; Hippol. *Ref.* IX. 9-10.
[2] Stob. *Floril.* IV. 56.

Queste anime barbare, cioè che non intendono l'ordine universale, invano si servirebbero dell'occhio e dell'udito: esse non percepiscono ciò che importa percepire. Quel frammento sembrami riassumere quanto potrebbesi chiamare « teoria eraclitica della conoscenza. » Il razionalismo di Eraclito non è eccessivo, in quanto che egli non ha veruna intenzione di costruire la sua fisica « a priori »; ma ei si propone di non valersi dei sensi che guidati dalla ragione comune a tutti.

Il contenuto della sua dottrina fisica e la natura dei suoi ritrovati ci dimostreranno d'altronde ch'egli aveva l'intenzione di fondarsi sulla esperienza personale, sensibile ed intelligibile allo stesso tempo, cercando colla ragione comune, la ragione stessa dei fenomeni che i sensi rivelano, non lasciandosi trascinare dalle divagazioni della superstiziosa moltitudine, nè dalle testimonianze infondate dei poeti; ciò che sembra voler esso evitare quando dice: « Io prendo più cura di ciò che si lascia vedere, udire e riconoscere [1] »

ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω,

ed in questo egli accorda una parte ai sensi. Le cose

[1] Hippol. *Ref.* IX. 9.

che si narrano e si cantano dai poeti popolari saranno cose belle e grate a molti, ma quel che si vede e si sperimenta val meglio, per la conoscenza, di quanto si ode: « Gli occhi sono testimoni più esatti delle « orecchie: »

Ὀφθαλμοὶ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες. [1]

Non pretendo però che quest'ultimo frammento debba intendersi assolutamente a quel modo, cioè che quanto esperimentiamo noi stessi coll'occhio val meglio di ciò che gli altri ci fanno *udire* nei loro racconti. Altri interpreti vi scorgono semplicemente una preferenza accordata da Eraclito al senso della vista, e potrebbe darsi fosse così, ma bisognerebbe nel caso supporre che il filosofo avesse già sin d'allora voluto inaugurare una critica dell'esperienza sensibile, il che non mi pare verosimile.

In ogni modo si può con sicurezza ritenere che Eraclito, scorgendo col senso e colla mente un ordine razionale nell'universale natura, attribuiva però all'elemento razionale insito nell'uomo la facoltà adattata alla conoscenza di quell'ordine. Oggetto della vera sapienza essendo la conoscenza dell'ordine cosmolo-

[1] Polyb. XII. 27.

gico e naturale, il filosofo, cioè il vero amico della sapienza, sarà quegli il quale saprà subordinare ogni conoscenza particolare e sensibile, alla ricerca e alla conoscenza razionale di quell'ordine stesso.

Dire che Eraclito rifiuta ogni autorità alla conoscenza sensibile è una esagerazione, come pure è esagerata la teoria di Schuster che fa del nostro filosofo il primo sensista della greca filosofia. Il senso filosofico, per non dire ancora il metodo scientifico, dell'Efesio, consiste appunto in questo, cioè che egli è cosciente dell'insufficienza dei sensi, e pur non rigettandoli, egli vuole, colla ragione, rendersi conto di ciò che essi additano, giacchè come ei disse: I sensi non giovano quando si hanno menti barbare! Ma se la mente non è barbara, cioè se medita sulle rivelazioni dei sensi, questi allora concorrono alla conoscenza universale.

Tale parmi essere la contro-parte del frammento citato: « Gli occhi e le orecchie non sono buoni testi-« monî » per chi? » per coloro i quali sono dotati di mente barbara « cioè che non sanno intendere il linguaggio dei sensi, nè approfittarne; donde si può logicamente arguire che, per Eraclito, anche i sensi saranno ausiliarî utili quando la ragione sappia dedurre le conseguenze di ciò che la sensazione ci palesa. Il

contenuto stesso dell'insegnamento fisico del filosofo dimostrerà la giustezza di quell'ultima osservazione.

Mediante l'osservazione dunque, guidata dai principî dirigenti della ragione comune a tutti, ma che pochi seguono, il nostro Efesio s'accinge ad indagare la ragione ultima dei fenomeni. E questa ricerca egli l'eseguirà da sè, cioè senza lasciarsi distrarre dalle opinioni tradizionali: « Non bisogna rimanere sem-« pre i bimbi dei genitori: »

οὐ δεῖ παῖδας τοκέων εἶναι

(invece di ὦν). [1] « Io sono stato il mio proprio mae-« stro ed ho imparato da me stesso » frammento conservato nello stile indiretto dal Laerzio: ἤκουσέ τε οὐδενός, ἀλλ' ἑωυτὸν, ἔφη, διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑωυτοῦ [2] e nel diretto, ma solo la prima parte, da Plutarco:

ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. [3]

Eraclito si è procacciato da se stesso gli elementi del suo sapere, cioè mediante la ricerca propria, e non imitando gli altri. Di queste indagini se ne tro-

[1] M. Anton. IV. 46.
[2] Diog. L. IX. 5 (Didot).
[3] Plut. *adv. Colot.* C. 20.

verà il risultato nel libro ch'egli stà per scrivere. E se il volgo lo disprezza, esso Eraclito, se il volgo non lo vuole ascoltare e dar retta alle sue opinioni, dia retta almeno agli argomenti ch'egli esporrà:

οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστι, ἓν πάντα εἶναι.

« Non me ascoltando, ma gli argomenti contenuti « nel mio libro, si farà bene di concordare su questo: « cioè, che le cose universali sono uno. »[1] E di questo *uno* dovremo ora occuparci.

[1] HIPPOLYTUS: *Ref.* IX. 9. Cf. PHILO: *Leg. alleg.* III. 88.

CAPO II.

LA SOSTANZA ETERNA.

(Πῦρ ἀείζωον)

§ 1. *Il fuoco è la sostanza universale.*

Abbiamo indicato nei preliminari il concetto fondamentale della fisica ionica antichissima, cioè la necessità di ammettere una materia primitiva dotata di movimento o di vita, per spiegare i fenomeni universali. Quella stessa nozione di sostanza vivente e mobile riappare alla base del sistema eraclitico, in un famoso frammento del Περὶ φύσεως, riferito da molti antichi, e che dice: « Questo universo, lo stesso per « tutti, non è stato fatto nè da un Dio nè da un uomo, « ma fu ognora, ed è, e sarà fuoco sempre vivo, ac- « cendendosi a misura e spegnendosi a misura »:[1]

[1] HERACLITUS apud CLEM. ALEX. *Strom.* V. 14, p. 711. Cf. PLUT. *de anim. procr.* 5, p. 1014; SIMPLICIUS: *in Arist. de Coelo*, p. 132 Karst. e parecchi altri.

Κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε, ἀλλ' ἦν αἰεὶ, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Quella tesi sulla quale si ritornerà spesse volte per altri scopi, contiene in primo luogo l'idea generale dell'eternità della sostanza universale. Il mondo non ha avuto creatore, ma fu, ed è, e sarà sempre fuoco vivo; il rimanente del periodo verrà spiegato dopo. L'*essere* non ha nè cominciamento nè fine, tale è il concetto metafisico generale. Ma l'essere è *fuoco* in quanto alla sostanza: tale è il concetto fisico. Esaminiamo per ora le testimonianze ed i commenti degli antichi sulla natura di questo principio fisico.

Simplicio commentando Aristotile [1] sull'esame che questi fa delle opinioni antiche, osserva come tra i filosofi antichissimi, gli uni rigettassero la generazione delle cose, non potendovi essere conoscenza del nascente e del morente che sempre fluiscono, come parvero pretendere Parmenide e Melisso, mentre che gli altri poi faceano tutto generarsi, salvo quel solo che giace universalmente alla base di ogni generazione e che dicono essere non-generato, perchè tutto da questo

[1] *In Arist. de Coelo*, III. 1.

si genera, come disse Eraclito [1]. Aristotile stesso aveva detto che certuni pretendono ogni cosa diventare e fluire, *ma che un certo uno persiste*, dal quale per natura si formano tutte le altre cose, il che, al pari di Eraclito Efesio, paiono affermare molti filosofi [2]. E questo *uno*, di cui tutti gli elementi sono formati, altri pretendono sia l'aria ed altri il fuoco, facendone una sostanza [3]. Altrove, e su quello stesso argomento del principio materiale nei sistemi antichi, lo Stagirita, parlando della derivazione o generazione degli elementi, osserva che il corpo da cui tutti gli altri ritraggono la loro origine deve essere il più tenue e il più leggiero, ed aggiunge: « i filosofi che ammettono il fuoco come primo principio paiono concordare appoggiandosi su quella considerazione » [4]. Per Ippaso Metapontino e per Eraclito Efesio quel principio è il fuoco [5]. Lo

[1] L. cit. οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα γενέσθαι λέγουσιν, ἓν δὲ μόνον, τὸ κοινὸν ὑποκείμενον, ἀγενητόν φασιν, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα γίνεται, ὥσπερ Ηράκλειτος.

[2] Arist. l. cit. (*De Coelo*, III. 1): ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡρ. ὁ Εφέσιος.

[3] Arist. *Gen. et corr.* II. 1. 2; Met. III. 4, 15: ἕτεροι δὲ πῦρ οἱ δ' ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἓν τοῦτο καὶ τὸ ὄν, ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναί τε καὶ γεγονέναι.

[4] Met. I. VII. 5-6.

[5] Ibid. I. III. 18: Ἵππασος δὲ πῦρ — καὶ Ηράκλειτος ὁ Ἐφέσιος (ἀρχὴν τιθέασι).

stesso testimoniarono ancora molti antichi fra' quali basterà menzionare CLEMENTE ALESSANDRINO [1] che vede nel fuoco eraclitico il principio generatore di ogni cosa, PLUTARCO [2] che lo considera come tale, poichè dal fuoco tutto nasce ed in esso tutto muore, EUSEBIO [3] che lo chiama principio (ἀρχή) di tutti gli esseri per lo stesso motivo, DIOGENE LAERZIO [4] che vi scorge l'elemento (στοιχεῖον) per eccellenza di Eraclito, ed ancora Simplicio [5] che forse ci ha conservato le parole stesse di Eraclito quando dice: « Nel fuoco e dal fuoco ogni cosa »,

εἰς πῦρ, καὶ ἐκ πυρὸς τὰ πάντα,

cioè, tutto si risolve nel fuoco e tutto si riproduce da esso, come essendo la sola sostanza dell'universo [6]. Idea che Eraclito ha pure espresso in questo modo: « Il lampo domina ovunque » [7]:

[1] *Cohort.* V. 19: τὸ πῦρ ὡς ἀρχέγονον σέβοντες.

[2] *Plac.* I. 3: ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ.

[3] *Pr. evang.* XIV. 3: Ἡρ. — ἀρχὴν τῶν πάντων ἔφη εἶναι τὸ πῦρ.

[4] L. IX. 8: πῦρ εἶναι στοιχεῖον.

[5] *Ad phys.* III. 5. (111 B):

[6] *Ad phys.* 33, 6: Ἡρ. — τὸ πῦρ οἴεται μόνον στοιχεῖον, καὶ ἐκ τούτου γεγονέναι τὸ πᾶν. Cf. *Phys.* 6 A: ...εἰς πῦρ, ὡς ταύτης μιᾶς οὔσης φύσεως τῆς ὑποκειμένης.

[7] HERACL. ap. HIPPOL. *Ref.* IX. 10.

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός... (κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον...)

cui Ippolito aggiunge quest'altro frammento:

τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται,

« Sopravvenendo, il fuoco giudicherà e punirà ogni « cosa. »

Basterà per ora stabilire, coi frammenti eraclitici e colle antiche informazioni che li commentano, essere i filosofi ed autori greci unanimi nel dichiarare il fuoco eraclitico qual principio *sostanziale* di ogni esistenza fenomenale. Molte questioni s'affacciano però all'interprete moderno sia intorno alle ragioni che spinsero Eraclito ad ideare un tale principio, sia riguardo al modo con cui egli considerò la sostanza universale, il fuoco eterno, nella sua relazione intima col fenomeno naturale: in una parola, si dovrà discutere la natura o l'indole di quel fuoco-sostanza universale nel suo significato di principio assoluto.

Ma prima di intraprendere quella discussione, e per meglio penetrare il senso eraclitico della materia primordiale nell'insieme della sua teoria fisica, mi pare necessario proseguire l'esposizione obiettiva delle testimonianze e dei frammenti, i quali, all'idea di fuoco-sostanza aggiungono quella che si trova im-

plicata nell'attributo del fuoco, cioè nell'ἀείζωον vale a dire il concetto della vita o del movimento della sostanza. Il πῦρ ἀείζωον manifesta la sua eterna vita nella categoria di trasformazione, di evoluzione o di cambiamento. Non solamente si dirà che tutto è fuoco, ma ancora che tutto è fuoco trasformantesi infinitamente.

Citiamo prima i frammenti.

§ 2. *Ogni cosa è trasformazione di fuoco.*

A questo riguardo la tesi eraclitica principale è quella che ci vien riferita da PLUTARCO [1]:

πυρὸς ἀνταμείβεσθαι πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός,

il quale, dopo aver osservato che il principio formatore del mondo, contenendo il mondo in sè, lo fa nascere da se stesso, rinascendo poi di nuovo esso stesso dal mondo, prosegue citando quel passo del περὶ φύσεως che così suona: « Ogni cosa contraccambiasi in fuoco, « ed il fuoco in ogni cosa, come l'oro in merci e le « merci in oro ». Gli altri autori non riferiscono que-

[1] *De* Ei *ap. Delph.* C. 8, pag. 388. Vedi infra, pag. 87 e sgg.

sto frammento, ma bensì la medesima idea di cambiamento, esprimendola colla proposizione generale: πυρὸς ἀμοιβὴ τὰ πάντα. Così DIOGENE LAERZIO: « il fuoco, dice Eraclito, essere un elemento e trasformazione del fuoco ogni cosa; » [1] ERACLIDE PONTICO: « per trasformazione del fuoco ogni cosa diviene, secondo il fisico Eraclito » [2]; lo stesso dicono a questo riguardo, EUSEBIO [3] e SIMPLICIO [4], e l'insistenza nel citare tutti questa tesi eraclitica, colle stesse parole, ci fa supporre che anche il πυρὸς ἀμοιβὴ τὰ πάντα « trasforma- « zione di fuoco ogni cosa » può considerarsi come vero frammento dello scritto stesso.

Altrove quell'idea di cambiamento non è più menzionata in relazione col fuoco propriamente detto, ma colle cose universali in generale, [5] e questo s'intende, giacchè le cose universali sono fuoco, come lo furono e lo saranno sempre. Così almeno FILONE ALESSANDRINO, che attribuisce ad Eraclito l'opinione

[1] Lib. IX. 8: πῦρ εἶναι στοιχεῖον καὶ πυρὸς ἀμοιβὴν τᾶ πάντα.

[2] *Alleg. hom.* 43: πυρὸς γὰρ δὴ κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον ἀμοιβῇ τὰ πάντα γίνεται.

[3] *Praep. evang.* XIV. 3: ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα, e questo dopo il passo citato più sopra.

[4] *In Arist. phys.* 6 a: πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναί φησιν Ἡράκλειτος πάντα.

[5] EPICTETUS ap. STOB. *Floril.* CVIII. 60.

secondo la quale « tutto è uno ed ogni cosa s'effettua per ἀμοιβή o trasformazione; [1] gli elementi del mondo si contraccambiano a vicenda, e sempre s'affrettano nella via ascendente e discendente delle permutazioni [2]; e LUCIANO pure che fa dire al filosofo: « è la stessa cosa che circola e si trasforma per la via ascendente e discendente, nel giuoco dell'eternità » [3]; PLOTINO infine [4] e IAMBLICO [5] accennano alla stessa idea generale di Eraclito intorno alla universale trasformazione (ἀμοιβή, μεταβολή) delle cose opposte [6], cioè attribuiscono agli esseri cosmici il concetto di permutazione vicendevole che altrove venne attribuito al

[1] *Leg. Alleg.* III. p. 88 (Mangey 1 vol.).

[2] *Id. de Incorrupt.* II. 508: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ταῖς εἰς ἄλληλα μεταβολαῖς — θνήσκειν δοκοῦντα ἀπαθανατίζεται δολιχεύοντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς ἀμείβοντα. Cf. ibid. 509.

[3] *Vita auct.* C. 14: καὶ ἔστι ταὐτὸ ... ἄνω κάτω περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιᾷ.

[4] *Enn.* IV. 8: ὁ. μ. γ. Ἡράκλειτος .... ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω εἰπών, καὶ μεταβάλλον ἀναπάυεται, κ. τ. λ.

[5] IAMBL. ap. STOB. *Ecl.* I. 41: Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων...

[6] Cf. ancora MAX. TYR. *Diss.* XIV. p. 230: « Tu vedi la trasformazione dei corpi e le mutazioni della genesi della via di sù e di giù, secondo Eraclito. » μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως ἀλλαγήν.

πῦρ ἀείζωον. — Zeller osserva che quel frammento riferito da Plutarco: « Ogni cosa contraccambiasi in fuoco ed il fuoco in ogni cosa, come l'oro in merci e le merci in oro » esprime il mutamento *qualitativo* della sostanza fondamentale, giacchè nel mutarsi dell'oro in merci e delle merci in oro, il valore solo rimane lo stesso, non la sostanza. Ma non dovrebbesi esagerare l'importanza di un paragone. Il fuoco-sostanza diventa altro, cioè si trasforma, come vedremo, in acqua, terra, meteora, ma Eraclito però suppone sempre che il fuoco rimane nascosto in ogni altra sostanza derivata, non in atto, come direbbero gli Aristotelici, ma in potenza. Quel paragone come tutti i paragoni non è l'espressione d'una identità matematica, giacchè, se la sostanza-fuoco diventa *assolutamente* altra, come l'oro si scambia contro carne, legno, vino o qualsiasi oggetto, non si può parlar più di sostanza universale. Allora il fuoco non sarebbe principio delle cose se non nel senso di *cominciamento* delle cose universali, non più il sostrato di ogni essere, come lo pretendono gli antichi riguardo al fuoco eraclitico, e come ce lo insegnano i frammenti. Poco importa se questo sia un errore metafisico o fisico dell'Efesio: al critico conviene osservarlo, non correggerlo. Tanto più che lo stesso errore è condiviso da

tutti, o quasi tutti gli Ionici. Il Matinée [1] osserva come Eraclito, e tutti quelli che pongono alla base della universalità delle cose un *determinato* elemento, acqua, aria, fuoco, s'involgono nel seguente dilemma, cioè: o il fuoco è principio nel senso rigoroso della parola, per cui egli dovrà permanere in tutta la serie delle trasformazioni, e allora il fuoco, l'acqua, la terra non saranno più che nomi diversi esprimendo differenze che non hanno nulla di reale; o questi diversi elementi hanno ciascuno la loro natura propria, e in quel caso il fuoco non è che uno di essi, e conseguentemente non è più principio o sostanza universale. Ma nè Eraclito, nè gli altri fisici antichi si lasciano imporre da quella difficoltà metafisica. Essi credono che il fuoco, o l'aria, o l'acqua, contengono nella loro intima essenza, e sotto forma potenziale, le ragioni dei loro mutamenti successivi. Gli esseri universali non sono per loro che le diverse metamorfosi, gli stati successivi dell'elemento primordiale. Così pensavano e Talete, ed Anassimene ed Eraclito, riguardo al rispettivo loro principio.

Un progresso però devesi riconoscere nella dottrina dell' Efesio. Egli ammette bensì un elemento

[1] *Heraclite d'Ephèse*, p. 63.

determinato come principio, ma nella denominazione stessa di quella determinata sostanza, il πῦρ ἀείζωον, egli attenua e tenta di schivare, almeno in apparenza, il rigore del dilemma summentovato. La sostanza c'è, ma è sempre viva, cioè sempre in moto. La sostanza è fuoco, ma fuoco trasformantesi e sempre in *fieri*; l'oggetto particolare, la cui essenza dev'esser fuoco, non rimane lì come tale, ma come *transizione* d'un *modo* della sostanza-fuoco *ad un altro modo*. Se il fuoco è sempre vivente, sempre divora e si nutre, è naturale che quel suo alimento, gli esseri particolari, debbano trovarsi in uno stato transitorio di continuo rinnovamento. Il principio divora sè stesso, si assorbe e riassorbe, e come dice Plutarco [1] « il prin-

[1] *De* Ei, c. 8, p. 388. Plutarco, in quel luogo, dopo aver discorso del cinque pitagorico, chiamato *matrimonio*, perchè nella unione dei primi numeri il maschio e la femmina rappresenta, egli aggiunge: « Alcuna volta il cinque é nominato così per natura, poichè da sè moltiplicandosi, in sè medesimo ritorna.... Oltre questo, aggiunto a se medesimo genera il dieci, il che fa in infinito, ed in tale effetto rassomiglia a quel principio che genera l'universo. Perciocchè nel modo detto da Eraclito, che questo principio generatore, contenendo il mondo in sè, lo fa nascere da se stesso, rinascendo poi di nuovo esso stesso dal mondo, e che ogni cosa contraccambiasi in fuoco, ed il fuoco in ogni cosa, come l'oro in merci e le merci in oro — così il cinque.... » il rimanente del passo non si riferisce al nostro oggetto.

cipio formatore del mondo, contenendo il mondo in sè, lo fa nascere da sè stesso, rinascendo poi di nuovo esso stesso dal mondo. » Mentre il principio si svolge, appariscono gli esseri, apparizione che è quasi apparenza, giacchè l'essere non rimane, ma passa. Il concetto del mutamento continuo, della trasformazione perenne, del movimento eterno, è implicato nella nozione fisica del πῦρ ἀείζωον, e viene espresso dall'Efesio nella sua famosa tesi dell'eterno divenire della sostanza che ora dobbiamo esaminare.

CAPO III.

Il movimento eterno della sostanza.

La vitalità dell'elemento primordiale, la trasformazione continua della sostanza materiale, il perpetuo mutamento degli esseri, annunziati nelle testimonianze e frammenti che precedono, verranno ora espressi in linguaggio poetico, simbolico, metaforico, nella tesi dell'eterno *fluire* o dell'eterno divenire degli esseri.

Prima di riferire i frammenti ascoltiamo le relazioni degli antichi.

Secondo Platone, uditore di Cratilo che fu discepolo di Eraclito, il nostro Efesio avrebbe insegnato che tutto se ne va e nulla rimane; che gli esseri nel loro andare sono simili alla corrente d'un fiume nella quale due volte non potresti tuffarti [1]. Tutto è in

[1] Plat. *Crat.* 402 a: λέγει που Ἡρ. ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

moto, quasi una corrente [1]. Le cose tutte fluiscono eternamente verso l'alto e il basso [2]. L'Ateniese attribuisce collettivamente ad Eraclito, Protagora ed Empedocle, la dottrina secondo la quale niuna cosa è una in sè stessa, nè le si potrebbe rettamente attribuire una qualità, nè particolare essenza; ma che dalla traslazione e dal movimento si formano tutte le cose che impropriamente diciamo esistere, poichè nulla è ma tutto diviene [3]. Teoria antichissima quella dell'eterno fluire, giacchè Platone ne ritrova le origini fino in Omero, Esiodo ed Orfeo [4]. — A quelle di Platone aggiungeremo le testimonianze di ARISTOTILE il quale, criticando certi filosofi che asserivano nulla potersi conoscere, essendo la universale natura sempre in moto, menziona l'eracliteo Cratilo che biasimò il suo maestro per aver egli affermato « non potersi due volte nello stesso fiume tuffare » pretendendo, esso Cratilo, non potervisi neppure una volta sola entrare [5].

1 *Teeteto* 160 d: οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα. Cf. *Crat.* 401 d, 412 d, ed altri.

2 *Filebo* 43 a: ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνωτε καὶ κάτω ῥεῖ.

3 *Teeteto* 152 e: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδὲν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.

4 *Crat.* l. cit.

5 ARISTOTELE: *Metaph.* IV. 5, p. 1010: Κρατύλος .... Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.

Lo Stagirita torna parecchie volte su quella dottrina eraclitica [1] dell'eterno movimento, ed in ciò egli viene imitato dai suoi commentatori. ALESSANDRO AFRODISEO esprime così la tesi: Tutto fluisce continuamente e sempre diventa: non c'è mai nulla in nessun sito, secondo Eraclito [2]. E SIMPLICIO: Quando qualche cosa pare essere, essa non rimane mai la stessa, non avendo il suo essere che nel nascere e nel morire; non è propriamente un essere, ma un divenire e un disperdersi nell'eterna fiumana trasformatrice, cui Eraclito oscuramente accenna [3]. FILOPONO infine accentua lo stesso pensiero dicendo: Tutto ha il suo essere nel fluire solo e nella trasformazione [4].

Il paragone tra il procedere degli esseri ed il fluire delle correnti, che Platone ed Aristotile riferiscono, ritrovasi amplificato presso Plutarco, Cleante ed Eraclide Pontico.

« Non si entra due volte nello stesso fiume se-

1 *Metaph.* I. 6; XIII. 4; *De An.* I. 2; *Top.* I. 11. ecc.

2 ALEX. in *Top.* f. 43: πάντα συνεχῶς ῥεῖ καὶ ἀεὶ γίνεται, οὐδέποτε δὲ οὐδέν ἐστι καθ' Ἡράκλειτον.

3 SIMPL. in *Phys.* 17 a: ....διὰ τὴν συνεχῆ ῥοὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσαν, ἣν ἠνίξατο ὁ Ἡράκλειτος. Cf. 207 B: πάντα ῥεῖν καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ εἶναι.

4 FILOPONO: *Contr. Procl. de Mund. aet.* II. β: διὰ τὸ πάντα ἐν ῥύσει τε καὶ μεταβολῇ τὸ εἶναι ἔχειν...

condo Eraclito, nè si può due volte nello stesso stato toccare la natura mortale, poichè, nel cambiamento, la rapidità e la veemenza la disperde e l'aduna di nuovo, o meglio non di nuovo nè poi, ma nello stesso tempo s'aduna e si separa, scorre quà e scorre là, dimodochè anche il suo divenire non giunge mai all'essere, perchè la generazione non cessa nè si vince mai [1]. O dobbiam noi, dice ancora PLUTARCO, tutto abbandonare al fiume eraclitico nel quale egli non permette si scenda due volte, perchè tutto si muove, perchè si muta la instabile natura, e perchè altre acque affluiscono? [2] Il pontico ERACLIDE mette pure l'esempio eraclitico del fiume in relazione colla *natura umana* in particolare, quando dice citando l'Efesio: « Nelli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo » [3]. Cioè a dire non solo le acque del

[1] PLUT. *De* Εἰ *apud D.* ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ, καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει .... πρόσεισι καὶ ἄπεισι ...

[2] Id. *De sera num.* 15, p. 559. *Qu. nat.* 2, 912: ποταμοῖσι δὶς τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἂν ἐμβαίης, ὥς φησιν Ἡράκλειτος· ἕτερα γὰρ ἐπιρρεῖ ὕδατα.

[3] HERACL. PONT. *Alleg. hom.* 24. 442: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν. Cf. SEXT. *Pyrrh. hyp.* III. 115: Ἡρ. ὀξείᾳ ποταμοῦ ῥύσει τὴν εὐκινησίαν τῆς ἡμετέρας ὕλης ἀπεικάζων...

fiume mutansi di continuo, ma anche le parti costitutive del nostro organismo. Più particolarmente all'*anima umana* riferisce CLEANTE il paragone suddetto, nel passo seguente [1]: « Eraclito, volendo dimostrare che le anime diventano sempre più intelligenti mediante la respirazione, le paragona ai fiumi dicendo così: a quelli che scendono negli stessi fiumi sempre altre ed altre acque affluiscono ». Il che ci fa supporre che Eraclito stesso dovette a più riprese servirsi di quell'esempio, in relazioni diverse, per esprimere l'idea delle trasformazioni continue, tanto della sostanza in generale quanto degli esseri particolari, ed in modo tale da giustificare l'opinione dell'autore dei *Placita philosophorum* secondo la quale « Eraclito tolse all'universo la quiete. » [2]

Ma in mezzo a tutte queste citazioni, qual deve essere l'elemento frammentario del libro della Natura? Il carattere aforistico dello stile eraclitico deve guidare l'interprete moderno nella scelta dei frammenti che a questo riguardo possonsi all'Efesio attri-

[1] CLEANTE, commentatore di Eraclito, citato da EUS. *Pr. evang.* XV. 20. 1 (ed. Heinichen): Ἡράκλειτος βουλόμενος ..... λέγων οὕτως· ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

[2] *Placita* I. 23. Cf. STOB. *Eclog.* I. p. 396.

buire. Anzi tutto il πάντα ῥεῖ che incontrasi parecchie volte nei passi citati, come pure il πάντα χωρεῖ che ha per sè la testimonianza di Platone, sono da ritenersi come autentici:

πάντα ῥεῖ (καὶ ἀεὶ γίνεται?) [1]

« Tutto fluisce (e sempre diviene) »; e:

πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. [2]

« Tutto si sposta e niente rimane, » che P. Schuster preferisce al primo, senza però addurre motivi sufficienti ad escludere il πάντα ῥεῖ, il quale sembrami servir meglio dell'altro ad introdurre l'esempio del fiume ed a giustificare le frequenti espressioni ῥοή, ῥύσις, ῥεῖν, ῥεύματα che s'incontrano presso gli antichi interpreti. Sarebbe difatti singolare che Eraclito, il quale insiste sul fluire degli esseri paragonandoli alle correnti, non avesse adoperata l'espressione πάντα ῥεῖ riferita non solo da Alessandro, ma pure da Platone e da Simplicio, [3] attenendosi unicamente al πάντα χωρεῖ

[1] Alex. Aphr. *In Arist. Top.* f. 43.
[2] Plat. *Crat.* l. cit.
[3] Simplicio: *Phys.* 308 b: ὅτι πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς οὐκ ἂν ἐμβαίης. Cf. 207 b: χρῆται δὲ τῷ Ἡρακλείτου λόγῳ τῷ λέγοντι πάντα ῥεῖν καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ εἶναι.

come indebitamente vorrebbe P. Schuster. Inquanto poi ai frammenti che dovevan riferirsi alla eterna fiumana, osserveremo che essendo stati menzionati dai relatori, tanto in connessione alla natura universale, quanto alla natura mortale e all'anima umana, ne concluderemo che i diversi elementi del paragone dovevan trovarsi sparsi nel libro, e che per conseguenza nulla ci autorizza a radunarli in due soli frammenti, come fece lo Schuster, bastando per noi il riprodurli come segue:

ποταμοῖσι δὶς τοῖσι αὐτοῖσι οὐκ ἂν ἐμβαίης· ἕτερα γὰρ ἐπιρρέει ὕδατα. [1]

« Negli stessi fiumi due volte non scenderesti,
« giacchè altre acque sempre affluiscono. »

ποταμοῖσι τοῖσι αὐτοῖσι ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν [2]

« Negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo,
« siamo e non siamo »

δὶς γὰρ οὐκ ἔστι θνητῶν ἅψασθαι [3]

« poichè non si può due volte afferrare ciò che è mor-
« tale »

[1] Bywater, fr. 41; Plut. *Qu. nat.* l. cit.
[2] Bywater, fr. 81; Heracl. Pont. l. cit.
[3] Plut. *de* Εἰ, l. cit. (fr. 43 Schuster).

σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι [1]

« si disperde e di nuovo s'aduna, s'avvicina e s'al-
« lontana. »

Questo continuo fluire e spostarsi delle parti e del tutto, della natura umana e della natura universale, ci viene espresso in un passo di Seneca che può considerarsi come una parafrasi dei frammenti ora citati: « Nemo nostrum idem est in senectute, qui fuit juve-
« nis; nemo est mane, qui fuit pridie. Corpora nostra
« rapiuntur fluminum more, quidquid vides currit
« cum tempore, nihil ex his quae videmus manet
« (πάντα ῥεῖ – πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει). Ego ipse dum
« loquor mutari ista, mutatus sum. Hoc est quod
« ait Heraclitus: *In idem flumen bis non descendimus.*
« Manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est.
« Hoc *in amne* manifestius est quam *in homine,* sed nos
« quoque non minus velox cursus praetervehit... » [2].

Tutto adunque si trova involto nella eterna fiumana del divenire, tanto gli esseri cosmici quanto la natura individuale ed organica. Eraclito ha sperimentata quella legge nella contemplazione dell'universo ed ha espresso metaforicamente una semplice tesi di

[1] Plut. ibid.
[2] Seneca: *Epist.* LVIII.

fisica, non di metafisica aprioristica, come credono taluni. Le parti costitutive dell'universo si separano e s'uniscono, si allontanano e s'aggregano, e così una cosa diventa l'altra, o si trasforma in altra, come già vedemmo. Plutarco riferisce, parafrasandolo, un altro frammento eraclitico che esprime, nel consueto stile figurato, la stessa idea. Dopo aver detto che nulla nella morte ci deve contristare, essendo essa naturale, come il divisibile si divide, il fusibile si fonde, l'abbruciabile si abbrucia ed il corruttibile si corrompe, aggiunge Plutarco: « E quando è che in noi non sia la morte? Imperocchè, come dice Eraclito: « Una
« sola e medesima sostanza è il vivo e il morto, il ve-
« gliante e il dormiente, il giovine e il vecchio.
« Perchè ciò che è questa cosa ora, sarà poi quel-
« l'altra dopo; e ciò che è ora quella, sarà poi dopo
« questa. Siccome colla stessa argilla tu puoi impa-
« stando, modellare delle figure, e di nuovo impastare
« e modellare mutando sempre, così la natura ha
« pure, colla stessa sostanza, prodotto i nostri nonni,
« poi i nostri padri, e poi noi stessi; e così rigenererà
« altri ed altri appresso; talchè questo perpetuo e
« corrente fiume della generazione, giammai non ar-
« resterà il suo corso, nè altresì per lo contrario
« quello della corruzione. »

ταὐτῷ τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. ὡς γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ δύναταί τις πλάττων ζῷα συγχεῖν καὶ πάλιν πλάττειν καὶ συγχεῖν καὶ τοῦτο ἓν παρ' ἓν ποιεῖν ἀδιαλείπτως· οὕτω καὶ ἡ φύσις ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης πάλαι μὲν τοὺς προγόνους ἡμῶν ἀνέσχεν, εἶτα συγχέασ' αὐτοὺς ἐγέννησε τοὺς πατέρας, εἶτα ἡμᾶς, εἶτ' ἄλλους ἐπ' ἄλλοις ἀνακυκλήσει. καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς.... [1]

Non credo sia necessario un lungo commento. Il passo implica semplicemente l'idea dell'eterno movimento inerente all'eterna sostanza, e richiama le dichiarazioni contenute nel precedente capitolo intorno alle continue trasformazioni della sostanza primordiale. Il movimento costituisce non l'*essenza*, ma l'*esistenza* delle cose. Nissuna cosa può dirsi questo o quello, giacchè tutto è la stessa sostanza, ma *diviene* questo o quello nel movimento vitale della natura. Ed in quel senso potè dire anche Eraclito:

« Tanto il vivere quanto il morire si trovano
« amendue nel nostro vivere e nel nostro morire. »

[1] Plut. *Consol. ad Apoll.* C. 10, p. 106. Leggo ταὐτῷ τ' ἔνι con Bernays e Schuster. Il parallelismo delle espressioni ὡς γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ..... οὕτω καὶ ἡ φύσις ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης, accenna nel ταὐτῷ τ' ἔνι l'idea della sostanza unica in cui le cose consistono.

(ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν) ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι. [1]

La nostra vita è dunque allo stesso tempo immagine di vita e di morte, e la nostra morte è immagine di morte e di vita.

« Immortali sono li mortali, mortali gl'immortali;
« questi vivendo la morte e quelli morendo la vita
« degli altri ».

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι· ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. [2]

Tutto il divenire si svolge e va compiendosi nelle alternative del nascere e del morire; ogni essere porta in sè vita e morte; ogni essere vive della morte del precedente e muore per la vita del susseguente. E ciò vale a dire che ogni essere trasformandosi perde il suo essere. Ma Eraclito prediligendo le espressioni metaforiche e poetiche parlerà di *morte* e di *vita* degli esseri; così in altri frammenti, di cui i testi verranno in tempo debito citati ed esaminati, egli dirà che la morte del fuoco è la nascita dell'aria, e la morte dell'aria nascita della terra; che il fuoco vive della morte della terra, l'aria di quella del fuoco,

[1] Sext. Emp. *Pyrrh.* III. 230.
[2] Hippol. *Ref.* IX. 10.

l'acqua di quella dell'aria, e la terra di quella dell'acqua; che per le anime è morte diventar acqua, per l'acqua è morte diventare terra, ma che dalla terra si produce l'acqua e dall'acqua l'anima.

Non v'è dubbio che la tesi eraclitica del nascere e del morire, ossia dell'eterno fluire, o trasformarsi, o divenire, debba essere considerata quale risultato della esperienza, cioè delle osservazioni fatte dal filosofo, come ce lo indica sufficientemente la natura o l'indole degli esempi e paragoni da Eraclito scelti ad esprimere il suo pensiero. La considerazione sensibile dei fenomeni naturali, guidata dalla « riflessione comune a tutti » condusse il sapiente a stabilire quella tesi di pura fisica, che egli potè credere giustificata da svariate osservazioni fisiche, come per esempio le continue evaporazioni dell' acqua, lo scioglimento in acqua o il liquefarsi di certe sostanze solide, l'infiammarsi di certi corpi in contatto coll'aria circostante o con altri corpi, e via dicendo. [1] E pare doversi riferire a cotali osservazioni il frammento ultimamente scoperto dal Bywater:

τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑ(γρὸν) αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζετ(αι). [2]

[1] Cf. Teichmuller, op. cit. p. 121.
[2] Schol. Tzetzae, ad Exeg. in Iliad. p. 126 Hermann. Cf. Hip-

« Le cose fredde si riscaldano, ciò che è caldo « si raffredda, l'umido inaridisce, l'arido s'inumi- « disce », ove si scorge che Eraclito non sempre parla figuratamente, ma esprime anche in linguaggio proprio quella medesima idea di continua trasformazione delle cose, invece di dire: il caldo è la morte del freddo, il freddo è la morte del caldo, ecc. come più sopra si era espresso a proposito del fuoco, dell'acqua e della terra. Proseguendo si vedrà pure come le espressioni: nascere, morire, accendersi, spegnersi, vengano sostituite, almeno nelle relazioni degli autori antichi, da termini proprî, come il condensarsi e rarefarsi, o meglio l'evaporarsi.

Eraclito sviluppò le sue osservazioni sulla successione continua dei fenomeni, elevandosi così al concetto d'una legge universale del divenire, che egli spinse agli estremi ed in modo tale da renderla come paradossale. Il suo dire che non si entra due volte nello stesso fiume, che non si può due volte afferrare la natura mortale, che giovane e vecchio, morto e

pocrates: *de diaeta:* I. 21. Epist. heracl. V. Cf. Bywater al fr. XXXIX, ed alla pag. VI. ove dice: « In serie fragmentorum « duo nunc demum comparent, XXXIX. dico et CXXX, quorum « illud ex Tzetze extraxi, hoc ope codicis Vaticani graece primus « exhibui. »

vivo, sono la stessa sostanza che si trasforma, doveva aggiungere alla sua tesi un non so che d'originale, di sorprendente, d'inaudito! Ed è per quella ragione che l'antichità considera generalmente il nostro filosofo come il promotore della legge dell'eterno movimento, quantunque già da altri sapienti fosse stata quella legge avvertita. Se poi infine teniam conto del temperamento di Eraclito, del suo carattere portato alla malinconia ed atto ad infondere più profondamente in lui il sentimento della instabilità delle cose del mondo, e farglielo esprimere con una certa veemenza, tanto più ch'ei pare voler *polemizzare* contro la teoria Zenofanea dell'eterno ed assoluto riposo, — non ci recherà meraviglia s'egli abbia esagerato la espressione d'un pensiero giusto, e se gli antichi l'abbiano accusato di voler bandire dall'universo ogni tranquillità, ogni quiete, collo stabilire la famosa sua tesi dell'eterno fluire.

CAPO IV.

Eternità e temporaneità dell'Universo

(ἐκπύρωσις — διακόσμησις)

Sostanza eterna in eterno moto, tale è la causa di ogni cosa, cioè il principio universale. Prima di interrogare il nostro filosofo sull'ordinamento interno di questo universo, dichiarato fuoco eternamente vivo, ed anche prima di ricercare in qual senso abbia Eraclito concepito questo fuoco eterno, nella sua qualità di principio, importa esaminare un punto controverso della dottrina eraclitica, relativo al concetto generalissimo dell'eternità e della temporaneità del mondo.

Clemente Alessandrino, in una sua esposizione di antiche opinioni filosofiche, ci ha conservato tre frammenti importantissimi del Περὶ φύσεως, ove si trovano delineati alcuni tratti fondamentali della nozione eraclitica dell'Universo. Il passo clementino, che ora stiamo per trascrivere, era preceduto da confronti fra

alcune dottrine cristiane ed insegnamenti di Platone, di Zoroastro, e di altri. E così proseguiva: « Non dimenticherò Empedocle, il quale, fisicamente, fa menzione d'un ritorno delle cose nello stato di fuoco, opinione questa manifestamente condivisa da Eraclito Efesio che ammette un certo mondo come eterno, ed un altro come perituro (τὸν μέν τινα κόσμον ἀΐδιον εἶναι δοκιμάσας, τὸν δέ τινα φθειρόμενον): il mondo cioè nella sua costituzione attuale (διακόσμησις), e che non è diverso da quel primo. Che poi egli considerasse come eterno quel mondo che consiste eternamente nella universale sostanza, lo palesa dicendo: *L'universo che è lo stesso per tutti, non è stato fatto nè da un Dio, nè da un uomo, ma fu sempre, ed è, e sarà un fuoco eternamente vivo, che si accende misuratamente e si spegne misuratamente.* [1] E che inoltre questo mondo sia anche stato concepito come nato e perituro, lo manifesta in questi detti:

Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα· θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.

Trasformazioni del fuoco sono prima il mare; poi dal mare si produce una metà di terra ed una metà di aria ignea; volendo significare in fondo che il fuoco... si

[1] Il testo greco è stato citato a p. 78.

trasforma in umidità, la quale, come seme della produzione degli esseri, egli chiama « mare ». Da questo mare poi nascono la terra ed il cielo con tutto ciò ch'esso contiene. E di nuovo, il modo con cui tutto si riassorbe e si riaccende, egli chiaramente lo dimostra in questi termini:

θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται ἐς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

Il mare si diffonde ed assume una misura, nella stessa proporzione di prima che ci fosse la terra.... Lo stesso insegnarono i più dotti tra gli stoici, trattando dell'accendimento [1] » (ἐκπύρωσις). Sin qui Clemente ed Eraclito.

In un modo generale, e secondo Clemente, Eraclito avrebbe proclamato in questi tre frammenti, chiamiamoli *A, B, C,* la generazione eterna dell'universo *dal* fuoco-principio, il suo costituirsi cosmologicamente, ed il suo avviarsi al riassorbimento *nel* fuoco istesso. L'eterno divenire dell'universo consisterebbe in una serie infinita di formazioni e di riassorbimenti del mondo, cioè in un accendersi (πῦρ ἁπτόμενον) ed uno spegnersi (πῦρ ἀποσβεννύμενον) periodico e propor-

[1] Clem. *Strom.* V. 14, p. 711. I framm. *B* e *C* riceveranno più ampio svolgimento in altri capitoli.

zionato (μέτρα) della sostanza universale. Questo svolgersi dell'essenza fondamentale non ha cominciamento, essendo il fuoco eternamente vivo (fr. *A*), ma si può parlare d'un cominciamento di ciascun di questi periodi, passando il fuoco per le trasformazioni indicate al framm. *B*, e di un regresso, ritornando il fuoco allo stato di mare come era prima che ci fosse ancora la terra (fr. *C*), per arrivare di nuovo allo stato d'accendimento universale. Questa interpretazione è contestata. Esaminiamo dunque più accuratamente il passo di Clemente. Poco importa a noi di sapere se questi tre frammenti trovavansi o no così raggruppati nel libro di Eraclito, non essendo nostra intenzione il ricostituirne la successione originale; ci basterà conoscere il motivo per cui l'Alessandrino li riferisce, cioè qual'era l'argomento generale del discorso.

Egli discorreva come dicemmo, di Empedocle, mostrando come questi ammettesse un ritorno futuro delle cose nello stato d'incandescenza, il che si trova pur essere, secondo lui, una delle opinioni più autentiche di Eraclito. E venendo a parlare dell'Efesio egli menziona due modi eraclitici di considerare l'universo. Cioè, se si domanda ad Eraclito: Fuvvi mai un tempo in cui non fosse il mondo? egli risponderà: nò! Il mondo è sempre stato, ed è, e sarà sempre un fuoco

vivente che s'accende e si spegne vicendevolmente, cioè, vi fu, vi è e vi sarà sempre la sostanza fuoco, sotto tale o tal'altra forma: non ci sarà mai il nulla. Se poi domandiamo: Ma questo mondo che si vede e si tocca non ha egli avuto cominciamento? Non avrà egli una fine? A questo l'Efesio risponderà: si! Nello stesso modo che ci fu un tempo in cui tutto era puro fuoco incandescente, e che questo stato si trasformò in διακόσμησις, così pure verrà anche un tempo in cui tutto sarà di nuovo fuoco. Il mondo attuale si trova temporaneamente compreso fra due periodi d'accendimento (ἐκπύρωσις come dicono gli Stoici), ma il mondo attuale è però sempre fuoco in sostanza, fuoco che si spegne, fuoco in potenza, fuoco in fieri, che si ripaleserà in *atto* assoluto nello stato d'accendimento universale. E così, Clemente poteva dire che secondo Eraclito il mondo è anche generato, cioè uscito da un periodo di accendimento, e perituro, perchè dovrà ritornar di nuovo in un altro periodo di ἐκπύρωσις. Da un altro lato poi, siccome l'universo è fuoco, sia pure acceso o spento, Clemente poteva anche attribuire ad Eraclito la dottrina dell'eternità del mondo, atteso che il fuoco esiste eternamente, sia nello stato di ἐκπύρωσις, sia in quello di διακόσμησις.

Questi due termini, non di Eraclito ma degli Stoici, [1] esprimono ciò che intendiamo per accendimento e spegnimento del fuoco eraclitico, e questi due modi di concepire il mondo sono ciò che qui si chiama eternità e temporaneità dell'Universo.

Ed ora sappiamo benissimo che i tedeschi Schleiermacher, Lassalle e Siebeck negano ad Eraclito quella dottrina; ma Ritter, Zeller, Schuster e Teichmüller gliela attribuiscono, ed in ciò mi sembrano conformi al vero per ragioni che ora esporremo. Ed in prima adduciamo le testimonianze di altri antichi scrittori, non volendoci accontentare di quella sola di Clemente, la quale citammo in primo luogo unicamente perchè ci presentava i tre frammenti eraclitici che a tale dottrina possonsi riferire. Quasi tutti gli antichi concordano con Clemente su questa eraclitica teoria della successione dei mondi, ossia sulla eternità e temporaneità dell'universo; e tra questi basterà menzionare Aristotele, Simplicio, Filone Alessandrino e Diogene Laerzio.

Lo Stagirita, in un passo ove nega ad ogni elemento l'attributo d'infinità, osserva che « nè il fuoco,

[1] Clem. *Str.* V. 549. ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στοικοί. Dopo il lungo passo or ora citato.

nè alcuno degli altri elementi può essere dichiarato infinito, giacchè è impossibile che l'universo, fosse pure limitato, sia o diventi un solo di quegli elementi, unicamente, secondo l'opinione di Eraclito che pretendeva tutto dover diventare una volta fuoco » [1]. Ed altrove: « Tutti i filosofi concordano nel dire il Cielo essere stato creato. Ma nello stesso tempo, gli uni pretendono ch'esso rimarrà eternamente quale è, ed altri ch'egli è perituro come qualunque composto che la natura contiene. Altri infine, supponendo una alternativa, pretendono che ora il cielo è stabile come lo vediamo, ed ora diventa tutt' altro, quando cioè deve perire. Essi ammettono una successione perpetua di stati diversi, come Empedocle Agrigentino ed Eraclito Efesio. » [2] Nei suoi commenti al *de Cœlo* di Aristotele, Simplicio, alludendo allo stesso frammento citato da Clemente, attribuisce pure all'Efesio la dottrina dei periodi mondiali. « Eraclito disse il mondo infiammarsi una volta, ed una volta di nuovo rinascere dal fuoco, dopo certi periodi di

[1] Arist. *Phys.* III. C. V. § 12: ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ.

[2] *De cœlo*, I. C. X. 12: οἱ δ' ἐναλλὰξ, ὁτὲ μὲν οὕτως, ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος, καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

tempo (κατά τινας χρόνων περιόδους) in queste due parole μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος,... dicendo quelle cose intorno al divenire dell'universo, e così scrisse: « questo mondo non è stato fatto da un dio, nè da un uomo, ma fu sempre. » [1]

Ed aggiunge poi Simplicio che quella dottrina fu anche professata dagli Stoici, la quale da Filone Alessandrino viene così espressa: « Secondo gli Stoici il mondo può dirsi eterno e perituro. Perituro, quello che è costituito come lo vediamo; eterno quello dell'accendimento, reso immortale dagli incessanti rinascimenti e rivoluzioni. » [2] In questo passo il filosofo Ebreo attribuisce agli Stoici la stessa teoria che vedemmo Clemente attribuire ad Eraclito, e questo con ogni ragione, giacchè anche Simplicio afferma espressamente, come il Padre alessandrino, essere stata quella dottrina comune ad Eraclito ed agli Stoici, ed insiste su quella comunanza di concetti: ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στοϊκοί. Non v'è dunque luogo a malinteso.

Anche il LAERZIO dice [3] il mondo essere, secondo Eraclito, generato dal fuoco e di nuovo alternatamente

[1] SIMPL. *in Arist. de cœlo*, p. 132 (f. 68 B).
[2] PHILO, *de Incorrupt. Mundi*, II. 489 Mg.
[3] D. L. IX. 8: καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους.

dopo certi periodi abbruciarsi; ed il PSEUDO-PLUTARCO [1] osserva come Eraclito ed Ippaso facciano dal fuoco tutto nascere e nel fuoco tutto morire, cioè, dal fuoco che si estingue formarsi il mondo (κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα), e di nuovo (πάλιν) dal fuoco consumarsi il mondo e tutti i corpi nell'accendimento universale (ἐν τῇ ἐκπυρώσει).

Tutte quelle testimonianze confermano gli importanti schiarimenti che accompagnano i tre frammenti eraclitici del passo clementino riferito più sopra. E qui ricorderemo il frammento citato, p. 81, in cui Eraclito dice che « sopravvenendo, il fuoco giudi- « cherà e punirà ogni cosa » espressione simbolica per indicare il futuro accendimento del mondo, cioè il suo ritornare nel suo stato primordiale di fuoco vivente, opinione pure condivisa da Ippolito che appunto cita quelle parole applicandole alla ἐκπύρωσις.

Il mondo eraclitico sarebbe adunque stato concepito sotto due aspetti diversi: cosmogonico l'uno e cosmologico l'altro. Cosmogonico nell'allusione fatta ai periodi mondiali alternantisi fra l'accendimento completo e lo spegnimento, come pure nella descrizione sommaria del frammento *B*, e nell'indicazione

[1] *Placita phil.* I. 3. 23.

al « ritorno » del frammento *C*. Ma anche cosmologico nel senso che i tre stadî mare, terra, aria-ignea, iniziano il periodo della διακόσμησις che più tardi verrà esposto più particolarmente.

I destini dell'universo eterno sono adunque determinati dall'eterna oscillazione cui le grandi trasformazioni del fuoco sono sottomesse, cioè dall'una ἐκπύρωσις all'altra: ampiezza maggiore del movimento della sostanza. L'ampiezza minore, o media, si svolge o si effettua nella διακόσμησις ove, come si vedrà, il fuoco assume le svariate forme dell' ente sempre trasformantesi.

A questo modo si spiega quell'accentuare dell'*essere stato* (ἦν) dell'*essere* (καὶ ἔστι) e del *divenire* (καὶ ἔσται) continuo dell'eterno fuoco, nel frammento *A* di Eraclito; ed i tre termini ἦν, ἔστι, ἔσται indicano l'universalità assoluta del fuoco-sostanza nel passato, nel presente e nell'avvenire, cioè l'oscillazione maggiore; mentre che ἔστι, il presente, dovrà significare lo stato di trasformazione in cui si trovano gli esseri diversi i quali costituiscono il mondo attuale che si vede, cioè l'oscillazione minore delle mutazioni del fuoco. Il mondo eraclitico è dunque *eterno* o *temporaneo* allo stesso tempo, a seconda del modo con cui lo si considera. Così pure si spiegano certe contradizioni degli antichi

rispetto alla dottrina eraclitica della pluralità dei mondi. Gli uni cioè, pretendono ch'egli disse esservi un solo universo, gli altri, ch'egli ne ammettesse diversi. La soluzione dell'enigma eccola: non ci sono parecchi mondi contemporanei, nè un solo mondo, ma una successione di mondi, una serie d'unità mondiali: non una pluralità contemporanea delle stesse.

Secondo quella interpretazione, la legge dell'eterno fluire assumerà pur essa un doppio carattere: cosmogonico e cosmologico. Cosmogonico in quanto che sempre succedonsi i grandi periodi (ἐκπύρωσις - διακόσμησις e di nuovo ἐκπύρωσις - διακόσμησις.. ecc.), e cosmologico in quando che nel seno d'una διακόσμησις le cose continuano a trasformarsi a mo'delle correnti.

Se non che sorge ora una difficoltà. Primo ad avvertirla fu Schleiermacher, il quale appunto nega ad Eraclito la dottrina dell'accendimento universale, trovando che essa costituisce una contradizione nel sistema eraclitico, non potendosi essa accordare col principio dell'eterno fluire. Se, pensa egli, ammettiamo che il mondo eraclitico tornerà una volta a riassorbirsi assolutamente nel fuoco universale, non si potrà parlare ancora delle *continue* trasformazioni del fuoco nè dell'eterno divenire. A questa obbiezione si potrebbe anzitutto rispondere che in Eraclito come

in altri filosofi possonsi trovare contradizioni che la critica deve contentarsi di rilevare. Ma in fondo non è questo il caso, giacchè nel periodo della ἐκπύρωσις tutto autorizza Eraclito ad ammettere ancora il movimento o la vita del πῦρ ἀείζωον. Egli non può concepire il fuoco senza il movimento, ed è poi un errore di Schleiermacher come di Lassalle e di altri, il volere assolutamente considerare l'eterno divenire « come il contenuto essenziale della dottrina eraclitica » cioè come la tesi metafisica assoluta; quindi la difficoltà che testè notammo. Nell'accendimento universale il fuoco è fuoco per eccellenza, fuoco in atto, nel suo stato di assolutezza primordiale, cioè più che mai fuoco vivente e in moto! — Si dirà che in quello stato non vi è più luogo a trasformazione, nè a divenire; ma chi sono quelli che pretendono la legge dell'eterno flusso delle cose doversi prendere in un senso così assoluto, e che sempre mettono avanti quel paragone del fiume in ogni elemento dottrinale di Eraclito? Chi son essi? Sono gli interpreti, e non Eraclito stesso! Questi ammette una sostanza universale: il fuoco sempre vivo; questo fuoco sempre vivo si trasforma spegnendosi misuratamente, come fu detto, ed è causa di quel mondo che sempre vediamo trasformarsi; ma quella sostanza può riaversi, cioè ri

trovarsi nella sua forma primordiale di fuoco vivente, vivente dico, cioè in moto, non potendosi concepire il fuoco nello stato di riposo. D'altronde la dottrina dell' accendimento potrebbe pure concordare con quella del divenire nel modo seguente. Se i fenomeni particolari si succedono sempre, come trasformazioni del fuoco, essi si trovano in uno stato precario, cioè transitorio, e devono tendere ad uno stato più elevato, termine dello sviluppo cosmico. Ed ora siccome il fuoco è per Eraclito la cosa la più eccellente, il termine dello sviluppo sarà la conversione di ogni cosa in fuoco, come nel principio dell'esistenza, della forza e della vita. Ma siccome sta nella natura del fuoco vivente di sempre trasformarsi, l'accendimento non può neppur esso costituire un termine definitivo delle cose, ma un punto di transizione alla formazione d'un mondo nuovo. Eraclito stesso ha designato metaforicamente questo processo continuo del fuoco servendosi delle espressioni: χρησμοσύνη e κόρος cioè: bisogno, desiderio, brama, e sazietà. La formazione del mondo sarebbe una *brama* del fuoco, e ad essa verrebbe opposta la *sazietà*, cioè la distruzione del mondo nel fuoco. Che poi la χρησμοσύνη ed il κόρος corrispondano alla διακόσμησις ed alla ἐκπύρωσις ce

lo dicono Filone, Ippolito e Plutarco, di cui riferiamo le testimonianze in nota. [1]

Laonde rimane certo che Eraclito dovesse ammettere, nel momento istesso in cui tutto è stato divorato dal fuoco, e mercè la vitalità del principio, un rinnovarsi degli esseri cosmici, un riapparire graduale della διακόσμησις: eterna fenice che rinasce dalle sue ceneri, cioè una ripetizione del fenomeno cosmico espresso in sul frammento che dice: « Trasformazioni del fuoco furono prima il mare, poi terra ed aria ignea. » Difatti, se come tutti ora l'ammettono, quel frammento esprime il passaggio del fuoco dallo stato primordiale allo stato di Cosmos, nulla impedisce che il fuoco dopo essere ritornato allo stato suo originario ne possa ancora sortire altre volte, e così all'infinito, senza che sia necessario parlare di contradizioni.

Ed ora si potrà dire che Eraclito non era *costretto* di ideare quella dottrina della successione dei mondi

[1] PHILO, *de Victimis*, 243 Mang. οἱ μὲν κόρον καὶ χρησμοσύνην ἐκάλεσαν, οἱ δὲ ἐκπύρωσιν καὶ διακόσμησιν. Cf. *Leg. alleg.* II. 62. Ed. Francf., ove Eraclito è nominato. HIPPOLITUS, *Ref.* IX. 10: καλεῖ δὲ αὐτὸ (τὸ πῦρ) χρησμοσύνην καὶ κόρον. χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτὸν (scill. Ἡράκλειτον), ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος. Poi viene il fr. citato più sopra. PLUTARCUS, *de* Εἰ, 9, p. 389.

dopo avere ammesso un principio eterno ed eminentemente generatore, e che sarebbe stato più logico insegnare come Aristotele, che il mondo è eterno quantunque le sue parti sempre si trasformino, ma come osserva lo Zeller, quella dottrina della eternità del mondo visibile era troppo lontana dalla comune opinione, e la filosofia troppo in infanzia per poterla stabilire. Anassimandro ed Anassimene, predecessori immediati di Eraclito, ammettevano quella successione dei mondi ed in ciò, come in altre cose, vennero imitati dall'Efesio. Il punto però sul quale Eraclito pare avere insistito particolarmente è il doppio aspetto sotto cui si deve considerare l'universo: eterno in quanto alla sostanza, generato in quanto alla sua costituzione visibile, ed è in quel senso che intendiamo l'Eternità e la temporaneità dell'universo eraclitico. [1]

[1] Crediamo inutile provar di confutare F. Lassalle, il quale, per *fas et nefas*, si sforza di cancellare dal sistema eraclitico la dottrina dei periodi mondiali. Per lui, e malgrado la schiettezza delle informazioni summentovate ch'ei conosceva, la ἐκπύρωσις di Eraclito non è che « il movimento reflesso del divenire, effettuandosi continuamente in sè stesso, ed anche continuamente nel suo contrario, cioè la reale formazione del mondo ». Lo Zeller ha dimostrato l'arbitrarietà di cotale metaforica interpretazione, per cui ci permettiamo di rimandare il lettore alle note delle pagine 628-634 del I volume, della « Filosofia dei Greci ».

Nello sviluppare la dottrina che precede, alludemmo all'importanza d'intendersi bene sul significato del principio universale di Eraclito, onde meglio penetrare gli svariati aspetti della sua fisica, e lasciammo presentire che due fossero i modi con cui venne dagli interpreti concepito. Laonde è d'uopo che, prima di esaminare i concetti cosmologici del nostro filosofo, fissiamo la nostra attenzione sulle moderne opinioni che a tale principio si riferiscono.

CAPO V.

Esame delle moderne opinioni sul principio fisico di Eraclito.

Se gli scrittori antichi concordano generalmente riguardo al senso proprio che si deve dare al principio eraclitico, cioè nel considerare il fuoco vivente come la sostanza *materiale* che si trova alla base di ogni fenomeno, e che ne rimane la causa, non accade lo stesso fra gli autori moderni. — Due tendenze principali ravvisiamo nei loro giudizi: l'una rappresentata da Schleiermacher, Ritter e Lassalle, l'altra da Zeller, Schuster e Teichmüller. I primi vedono nel fuoco eraclitico, una forza, o una immagine, o l'espressione *simbolica* ed astratta della legge del divenire. Gli altri insistono maggiormente sulla materialità o sostanzialità del principio, ed in ciò reagiscono più o meno in favore delle interpretazioni antichissime. Esponiamoli.

Schleiermacher dopo aver detto che il fuoco, fin tanto che si manifesta all'aperto come fiamma o come πρηστήρ, non è anch'esso che una semplice cosa divenuta, e che perciò alcuni, già fra gli antichi, si servirono delle espressioni θερμὴ ουσία o ξέουσα ουσία, *ignea vis*, per designare il principio eraclitico, soggiunge, che il fuoco è per Eraclito la forma fondamentale delle cose, solo in quanto che, unito ad esse come calore o suscettibilità di calore, esso le penetra qual forza motrice e vitale. E se gli interpreti cristiani chiamarono dio di Eraclito il suo fuoco, si è appunto perchè egli lo concepiva come la forza che muove, anima e penetra ogni cosa. [1] Quantunque si manifesti nello Schleiermacher la *tendenza* a simbolizzarlo, egli non nega pertanto assolutamente al fuoco eraclitico ogni materialità; laonde oltrepassano il suo intendimento quelli che gli rimproverano di averne fatto un puro simbolo. — Enrico Ritter, lo storico della filosofia, esagera il pensiero del precedente quando dice che « il modo con cui Eraclito parla dell'*essere* primitivo non è che *simbolico* » ed essersi il filosofo contentato della idea « d'una vita generale e assoluta che deve servire di principio a tutti i feno-

[1] Op. cit. p. 452.

meni della natura, vita che più particolarmente si palesa in quella del fuoco. » [1] Altrove, il Ritter è più esplicito: « il fuoco eraclitico, dice egli, compreso nel divenire del mondo riveste il doppio senso di *fenomeno* e di *immagine* di ciò che si trova alla base del fluire delle cose. Eraclito avrebbe precisamente scelto quella immagine, e non un'altra, atteso che, le cose sensibili essendogli apparse in un continuo scorrere, egli doveva, indagandone la ragione, cercare un *quid* che potesse manifestare il più tenue e più rapido movimento. Egli lo trovò anzi tutto nel fuoco, il quale non si presenta mai in uno stato permanente, ed è perciò più atto di ogni altro a figurare simbolicamente l'essenza delle cose » [2]. Il fuoco eraclitico, secondo il Ritter, non sarebbe dunque l'essenza stessa delle cose, ma l'*immagine* della essenza fondamentale, cioè principio per solo modo di dire o per metafora. Lassalle poi crede avere egli stesso fatto quella scoperta, quantunque siasi però contentato di spingerla agli estremi; fatto che spiegasi di leggieri. Hegel aveva detto: « In Eraclito è stata raggiunta per la prima volta l'idea filosofica nella sua forma speculativa, e non c'è un principio in Eraclito che io non

[1] *Storia della filosofia*, Vol. I. p. 208 della edizione francese.
[2] *Storia della filosofia ionica*, p. 93-94 (Berl. 1821).

abbia introdotto nella mia logica. » Come dunque accordare la materialità del principio di Eraclito colle astrazioni di Hegel? Impossibile. Allora il discepolo di Hegel rivestirà la fisica eraclitica del manto hegeliano e ci dirà che « il fuoco è l'idea del divenire come tale, ossia, la pura, astratta, universale legge dell'unità assoluta e la conciliazione dell'essere e del non essere. » [1] Abbiamo citato nel capitolo precedente un'astrusità di quel genere, e ne citeremo forse ancora, tanto per mostrare ove si possa giungere, volendosi ad ogni costo trapiantare un sistema moderno nel campo della primitiva filosofia. La forza immaginativa, la « soverchia erudizione » del Lassalle, « non ammaestra l'intelletto », direbbe Eraclito, o per lo meno, direm noi, il buon senso critico.

Veniamo ora a qualcosa di più concreto. Edoardo Zeller, lo storico ponderato e positivo non poteva cadere in simili eccessi. « Il principio metafisico del flusso delle cose, dice egli, si trasforma immediatamente pel nostro filosofo in una teoria fisica. Ciò che vive e si muove nella natura è, secondo lui, il fuoco; se tutto si muove e si modifica continuamente, ne consegue che tutto è fuoco; e si deve ammettere che

[1] Lassalle. Op. cit. I. 361 e II. 6 sgg.

in Eraclito, quella proposizione non scaturisce dal principio metafisico, mediante consapevole riflessione, ma che in lui l'immaginativa riveste immediatamente d'un simbolo fisico quella legge del cambiamento ovunque osservata: la coscienza filosofica dell'Efesio non sa ancora distinguere tra l'idea generale e la forma sensibile sotto cui quella idea viene espressa. Ed è in quel senso che dobbiamo intendere i passi che dichiarano il fuoco essere l'ente primordiale, il principio e la sostanza prima delle cose. » — Zeller continua citando i testi, [1] e soggiunge: « Per fuoco, raggio di fuoco o lampo, Eraclito intendeva non solo il fuoco visibile, ma in genere l'elemento caldo, il principio del calore, i vapori asciutti. Perciò, invece di fuoco, egli diceva pure semplicemente il soffio (ψυχή) e forse anche l'etere. » [2] — P. Schuster, in mezzo alle difficoltà sollevate, stabilisce il problema in un altro modo. Quale doveva essere per Eraclito il principio della sua filosofia? Voleva egli stabilire che l'universo è in uno stato continuo di movimento, o che tutto è fuoco? Se noi domandiamo che cosa insegnò Eraclito di particolare sulla fisica al punto di

[1] Si confrontino i frammenti ed informazioni riferiti nel nostro capo II, p. 78 sgg.

[2] *Filosofia dei Greci*, Vol. I, p. 585-589.

vista aristotelico, — se tutto cioè sia mosso, od una parte solamente — si risponderà: il movimento reflesso! Se poi domandiamo qual sia, secondo Eraclito, l'essenza fondamentale degli esseri, si risponderà: il fuoco eterno! Ma se infine si domanda qual fu pel filosofo il punto di vista determinante, si dovrà rispondere: la tesi del movimento! Se Eraclito ha detto che tutto è fuoco, quella tesi in fin dei conti non potrà prendere che una posizione ausiliaria nel sistema, e far « una parte d'utilità ». Il vero protagonista nel dramma del mondo non è il fuoco, è il movimento! Teichmuller, in ultimo, critica i precedenti autori, accusando Schleiermacher e Lassalle di aver considerato il fuoco eraclitico quale metafora, Zeller di averlo ridotto ad un puro simbolo, Schuster di avergli posto « la livrea », tutti poi di averne fatto una mera astrazione, non un principio materiale. Per lui il principio fisico, non metafisico, del movimento eterno, è un ritrovato della esperienza del filosofo, ed il fuoco è stato scelto da Eraclito, quale essenza fondamentale, e non l'acqua o l'aria, anche poggiato sulla esperienza sensibile. Il fuoco, come fuoco acceso, è *in atto*; come essenza delle cose esso immane in loro *in potenza*. Eraclito avrebbe dunque, fondandosi sulla osservazione, scoperto e sviluppato due verità fondamentali, quella dell'eterno movimento, e quella della essenza-fondamentale-fuoco.

Tali sono le interpretazioni moderne intorno alla natura del principio eraclitico, il quale ci è apparso successivamente: come forza, come immagine della mobilità della sostanza, come simbolo della legge del divenire, come abito simbolico-fisico della legge del mutamento, come principio sostanziale dipendente da quella stessa legge, ed infine come vera sostanza delle cose, in potenza ed in atto.

Anzi tutto, e restituendo ad ognuno dei preopinanti la parte di verità che a ciascuno spetta, si può, sino ad un certo punto, asserire il fuoco eraclitico essere anche una forza, una immagine, ossia un simbolo della legge di trasformazione, a patto però che con questo non s'intenda esaurire la nozione eraclitica del fuoco-principio. Se il fuoco è solo quel che ora dicesi, Eraclito non ha risposto alla quistione della sostanza, fatto singolare se, come tutti l'ammettono, lo scopo degli ionici è precisamente la ricerca del fondamento sostanziale di ogni fenomeno! Dire poi che Eraclito cerca non tanto la sostanza, quanto la ragione delle trasformazioni, è un opporre problema a problema, giacchè si tratta appunto di stabilire se tale fosse il suo intendimento.

Abbiamo osservato nei preliminari, che nessun argomento storico o dottrinale ci può assolutamente costringere a separare Eraclito dagli antichi ionici, e se vogliamo bene apporci sarà dalle teorie ioniche antichissime che dovremo prender le mosse, e non cercare analogie presso i filosofi posteriori al nostro. Se Talete, Anassimandro ed Anassimene, dissero l'acqua, o l'indefinito, o l'aria, essere principî sostanziali degli esseri, si è perchè, anch'essi consideravano le cose tutte come trasformazioni dell'acqua, dell'ἄπειρον o dell'aria. Non è questo evidente? — Ed ora si presenta Eraclito che conosceva quelle dottrine, e che ci dice ogni cosa essere trasformazione di fuoco: perchè mostrarsene sorpresi? Perchè volere adoperare un altro criterio d'interpretazione scorgendo in Eraclito delle intenzioni simboliche? Non si disse che l'acqua, che l'aria, erano simboli della sostanza che giace alla base di ogni essere, perchè dirlo del fuoco eraclitico? Eraclito non ha mutato direzione, egli rimane della scuola antichissima ionica, ma egli esaurisce quella tendenza facendo un ultimo sforzo per spiegare come un elemento *determinato* possa essere la sostanza prima di ogni cosa; e siccome *progresso* non è sinonimo di *rivoluzione* radicale, egli poteva, rimanendo sul terreno tradizionale ionico, sviluppar meglio certi attributi della sostanza primordiale, accentuandone la forza, la virtualità trasformatrice, ed esprimendo più vigorosamente, nella tesi dell'eterno mutare, la vitalità della sostanza universale, la quale egli non si contenta chiamare πῦρ ma πῦρ ἀείζωον. — Il mio parere è adunque di evitare le interpretazioni simboliche, cioè di vedere nel fuoco più che il simbolo della vita universale o della forza che tutto penetra. Imperocchè, quale sarà mai la sostanza delle cose, in sè stessa, se il fuoco è solo la forza che le penetra, o solamente il simbolo della legge di trasformazione? Anche lo Zeller, nella sua risposta [1] alla critica (esagerata) di Teichmüller, avrebbe forse dovuto spiegar meglio ancora ciò ch'egli intendesse per « concetto simbolico » di Eraclito, onde poi evitare quella apparenza di contradizione in cui egli corre il rischio d'involgersi quando dirà, poco più oltre, [2] che per fuoco, Eraclito voleva significare non solo il fuoco sensibile, ma l'elemento caldo in generale, il principio del calore, i vapori asciutti, — cioè l'ἀναθυμίασις che Aristotele dice essere per Eraclito, ciò in cui tutto si sostanzia (ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν) — e forse anche l'ètere. Se, come io credo, lo Zeller non si contradice, s'egli

[1] I. 286, nota 1.
[2] Ibid. p. 588-589.

attribuisce pertanto al fuoco eraclitico la sua sostanzialità, non vedo chiaramente — e sarà colpa mia — perchè egli insista ancora sul concetto simbolico laddove appunto si parlava del principio materiale della fisica eraclitica. Anche noi ammetteremmo quel « concetto simbolico » nel caso ove si dicesse: il mondo eraclitico è simbolicamente chiamato fuoco, come in fondo il mondo di Talete e degli altri Milesî, può simbolicamente chiamarsi acqua, o aria, volendo significare che *nella sostanza* fondamentale e recondita, quel mondo è rispettivamente acqua, o aria, o fuoco per ognuno di quei filosofi. Importa anzitutto cercare ciò che questi ritenevano poter essere, non ciò che secondo noi dovrebbe essere anche ammettendo i loro principî. Io ripeto il già detto, [1] cioè che se fu un errore degli Ionici il credere si potesse ridurre ogni cosa ad una sola sostanza *determinata* — insisto sull'aggettivo — come l'acqua, l'aria o il fuoco, non si tratta per noi di attenuare l'errore simbolizzando ciò che essi sostanziavano, come Schleiermacher, Ritter, Lassalle e molti loro seguaci indebitamente credettero dover fare riguardo ad Eraclito.

Ed ora presentansi altri problemi di cui devesi ten-

[1] Capo II, p 85-86.

tare la soluzione. Abbiamo, nei precedenti capitoli, esposto i frammenti e le antiche relazioni che si riferiscono al concetto del fuoco eterno, qual principio e sostanza universale del mondo, ed a quello del movimento eterno o dell'eterno fluire. Questi due concetti che la nostra analisi dovette necessariamente separare, presentandoceli a quel modo i documenti, non dovevano offrirsi così disgiunti alla mente del filosofo, ma formare piuttosto un domma unico e indivisibile che potrebbe così riassumersi: *L'universo è l'eterno sviluppo del fuoco sempre vivo.* Quella tesi è implicata nel nostro frammento: « L'universo che tutto in sè raccoglie è sempre stato, ed è, e sarà fuoco sempre vivo, che si accende e si spegne a misura ». Questo fuoco, nelle informazioni esposte, è concepito come una essenza materiale che si trasforma, ed il movimento in cui s'aggira quella essenza, è la legge delle sue trasformazioni. La tesi testè espressa, e che implica i due concetti di sostanza e di vitalità della sostanza (ἀείζωον), fu senza dubbio un ritrovato della esperienza del filosofo, per quanto scarse siano le informazioni che a tale oggetto si riferiscono. Torna perciò malagevole il riconoscere in modo sicuro, se Eraclito sia *successivamente* giunto a persuadersi della verità di quei due concetti, e, nel caso affermativo,

di sapere quale dei due sia mai stato l'antecedente dell'altro. Ma supponiamo che il filosofo abbia primieramente escogitata l'idea del movimento universale, dobbiam noi ammettere che questa idea dovesse necessariamente condurlo a quella del *fuoco* quale sostanza? Non pare, giacchè se il fuoco è sostanza mobilissima, lo stesso può dirsi dell'aria e dell'acqua, principî ammessi da Anassimene e da Talete, tanto più che l'Efesio sceglie appunto l'immagine dell'acqua per esprimere lo scorrere universale degli esseri, e non quella del fuoco! Dunque, posto che il filosofo abbia derivato una nozione dall'altra, la derivata non doveva essere il fuoco. Lo stesso non può asserirsi dell'altra alternativa. Se il movimento non doveva necessariamente condurre un pensatore ionico all'idea del fuoco — atteso che nè Talete nè i due altri vi giunsero — gli è impossibile che il concetto del fuoco non conducesse a quello del movimento, non potendosi concepire il fuoco in uno stato di riposo. Ed ora, di due termini che ritengonsi intimamente collegati — il fuoco eterno e il movimento eterno — qual è il fondamentale? Sarà esso quello che per natura li contiene necessariamente ambedue, o quello che non contiene necessariamente l'altro? Pare che il fondamentale debba essere il

primo, cioè quello che può fare da sè, mentre l'altro prende una posizione secondaria, subordinata. Ma il fuoco comprende in sè il movimento, ed il movimento, per un antico ionico, non contiene necessariamente il fuoco, dunque, nel pensiero eraclitico il punto di vista fondamentale nella tesi suaccennata è l'idea del fuoco, eterna sostanza, da cui si sviluppa l'idea del movimento, perchè sta nella natura del fuoco di sempre muoversi. — E questo valga contro la opinione dello Schuster che vuol dare al fuoco una importanza secondaria nel pensiero di Eraclito.

In quanto allo Zeller, egli non pretende che l'idea del fuoco-principio scaturisca, nella mente di Eraclito, dal principio metafisico del movimento, ma bensì che l'immaginazione eraclitica abbia rivestito la legge del cambiamento con un simbolo fisico, non sapendo egli ancora distinguere tra l'idea generale e la forma sensibile sotto la quale viene espressa quella idea. Ma l'idea generale essendo quella delle trasformazioni; e la forma sensibile, quella del fuoco-sostanza, io non vedo la debolezza della speculazione del filosofo. Se vi è legge di trasformazione, occorre necessariamente la presenza d'una sostanza che si trasformi. Ammettere questa non è debolezza, è logica. Io sono dunque assolutamente del parere di Teichmüller in

questo punto speciale. Io vedo in Eraclito un fisico indagante la sostanza che serve di base alla molteplicità dei fenomeni, come i suoi predecessori, e che ha provato di render palese la vitalità di quella sostanza nei continui mutamenti degli esseri fenomenali. L'idea d'un fuoco principio poteva germogliare nella mente d'un antico, attesochè, per gli antichi, come disse il P. Secchi, « il fuoco era la causa della vita: essi lo consideravano come il principio che anima l'universo, e ne armavano la destra di Giove Tonante. Agente sottile, incoercibile, capace di tutto penetrare, di tutto distruggere e di tutto modificare, egli è stato dai tempi più remoti noverato fra le più grandi forze della natura ». [1] L'illustre astronomo non menziona Eraclito, ma le sue parole possonsi adattare perfettamente ai principî del nostro fisico.

Aggiungansi poi a queste considerazioni generali, le osservazioni fatte dal filosofo intorno ai diversi fenomeni in cui il fuoco rappresenta, o pare rappresentare, una importantissima parte: lampi ed altre meteore, sole ed astri, scintilla sfavillante dall'urto dei corpi, calore animale, ecc., manifestazioni tutte che colpiscono il senso e la mente — e non ci stupirà di

[1] SECCHI: *L'Unité des forces physiques*, Capo I.

vedere un antico attribuire al fuoco la qualità di principio essenziale fondamentale: sia pur questo il calore in genere, o il vapore caldo, o il soffio caldo, poco importa; esso rimane una sostanza e non un simbolo. E quando si consideri l'importanza che la scienza moderna attribuisce al calorico, spiegando per esempio la vita del nostro globo per mezzo della luce del fuoco solare, non si potrà accusare ancora il nostro filosofo di debolezza speculativa. Il suo fuoco non si trova nel sistema per simbolizzare il movimento, nè per rappresentare una parte d'utilità; esso è la sostanza fisica che si trasforma. E se Eraclito avesse semplicemente voluto provare che tutto è in moto, non occorreva l'ammissione del fuoco. Anassimandro, che pur egli è penetrato dall'idea di mobilità e di cambiamento dei fenomeni, si era contentato di porre alla base dell'esistenza universale, un'ἄπειρον, una materia *indeterminata*, alla quale egli attribuisce movimento e vita, come Eraclito l'attribuisce al suo fuoco.

Laonde se l'Efesio non si contenta d'una materia indeterminata, si è perchè egli credeva questa essere *determinata*, cioè *fuoco* e non altro.

Ed ora che si conosce la sostanza primordiale, la sua mobilità e mutabilità; ora che si è detto il fuoco svilupparsi nella serie delle unità mondiali, alternan-

dosi tra l'accendimento universale e le successive formazioni dei Mondi, esaminiamo l'insegnamento eraclitico intorno alla particolare natura dell'Universo che noi contempliamo.

PARTE TERZA

CAPO I.

Genesi e formazione del Cosmos.

Ritorniamo ora al frammento eraclitico, riferito da Clemente (vedi la nostra pagina 104), in cui trovansi delineati le grandi trasformazioni alle quali vien sottomesso il fuoco nel periodo cosmologico, o nella διακόσμησις, e più particolarmente, gli stadî traversati dal fuoco primitivo per arrivare a dar nascita alle parti costitutive dell'universo. Il filosofo così esprimevasi: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα· θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. « Trasformazioni del fuoco « sono: prima il mare, poi dal mare si produce una « metà di terra ed una metà di aria-ignea. »

La parola πρηστήρ — che ha i diversi sensi di bufera violenta, fulgore, lampo, fulmine, dal verbo πρήθω,

abbruciare, soffiare, cacciar fuori — indica presso Eraclito ogni fenomeno atmosferico e siderale in genere, ed implica pure la sostanza degli astri. Gli esseri particolari che compongono l'universo non sorgono immediatamente dalla sostanza primordiale nella sua forma di fuoco acceso, ma il fuoco si trasforma primieramente in umidità, o in acqua, da Eraclito chiamata *mare*. Una massa acquosa dev'essersi, in origine, precipitata dall'intiero fuoco, cioè, la sostanza primordiale assunse la forma di mare universale, da cui si distinsero poi le parti solide e si svilupparono le più leggiere o gazose: terra da una parte, e cielo dall'altra, con tutte le cose che essi contengono. Il τὸ ἥμισυ non deve però intendersi nel senso assoluto, come se il mare primitivo si fosse poi realmente diviso in due metà, terra ed aria ignea — caso in cui sarebbe sparita l'acqua — ma in un senso relativo, vale a dire che quel mare conteneva virtualmente in sè, ed in parti uguali, terra e fuoco, in modo da poterli produrre e l'una e l'altro.

Eraclito non dice *come* il fuoco si sia trasformato in acqua, nè *come* dall'acqua siasi separata la terra e l'aria ignea. I frammenti almeno tacciono sul *modo* secondo cui il fuoco diventa *altro*, cioè sulla natura, del processo fisico di trasformazione. Il filosofo pare

essersi contentato di *dichiarare* che il fuoco muta forma e aspetto, senza preoccuparsi del *come* questo avvenga. — Ma siccome i filosofi anteriori, Talete ed Anassimene, facevano nascere dal principio ogni cosa per *condensamento* e *rarefazione*, o per *separazione* secondo Anassimandro, gli interpreti posteriori della dottrina Eraclitica, non escluso Aristotile, credettero di poter attribuire anche ad Eraclito una simile teoria. Secondo lo Stagirita,[1] i fisici che ammettono una materia prima qualitativamente determinata, fanno risultare le cose per condensamento e rarefazione (πυκνότης, μανότης). Lo Zeller (I. 180) obietta, a questo proposito, non conseguirsene che tutti quei filosofi, senza eccezione, siansi dichiarati esplicitamente in quel senso, e che Eraclito, ad esempio, considerasse le cose come uscenti dal fuoco primitivo, non per condensamento e rarefazione, ma per *trasformazione*. — Prima di venire ad Eraclito, ammetterò la possibilità di eccezioni, a patto però di non troppo estenderle.

L'illustre storico tedesco mi sembra però dimenticare che già Talete ed Anassimandro, secondo lui, fanno eccezione alla regola di cui parla Aristotile, e se vi aggiungiamo ancora Eraclito, ci rimarrà il solo

[1] Arist. *Phys.* I. 4.

Anassimene, come rappresentante dei filosofi monistici cui allude lo Stagirita, giacchè in quel passo egli intende senza dubbio parlar anzitutto degli antichi fisici (Talete, Anassimene ed Eraclito), e non tanto dei secondarî, come Ippone, Ippaso e Diogene Apolloniate, più recenti, meno importanti, e meno conosciuti, per quanto almeno riguarda i due primi. Per cui, se come vuole lo Zeller, si rifiuta a Talete, ad Anassimandro (che ammetteva l'ἔκκρισις) ed a Eraclito, la teoria del condensamento e rarefazione, non si capisce più come Aristotile abbia potuto dire, in un senso generale, che i fisici, i quali ammettono un solo principio, fanno procedere le cose a quel modo, poichè già lo Stagirita stesso fa una eccezione per Anassimandro. Il solo Anassimene come dicemmo, rimarrebbe come vero sostenitore della teoria del condensamento e della rarefazione, e la notizia di Aristotele sarebbe, se non del tutto erronea, oltremodo avventata per lo meno; il che mi pare inverosimile. Questo però non diciamo coll'intenzione di concedere assolutamente ad Eraclito una cotale teoria; basterà per noi dimostrare come facilmente gliela potessero gli antichi attribuire. — Difatti, dire che Eraclito non ammetteva le cose formarsi per condensamento e rarefazione, ma bensì per *trasformazione*, non mi pare un rendersi

conto del suo concetto fisico. Anche gli altri ionici pretendevano che l'acqua, o l'aria, si trasformassero, ma per loro questa trasformazione avveniva mediante condensamento o rarefazione della sostanza, o per separazione. Che Eraclito non abbia detto come le cose si trasformino, siamo costretti ammetterlo, ma gli antichi potevano ragionevolmente indagare il *come* di quella trasformazione nel senso eraclitico. Lo Zeller non ne vede la necessità, intendendo egli per trasformazione un *assoluto cambiamento qualitativo* della sostanza fuoco, e sembrando supporre la quistione di trasformazione bell'e risoluta solo dichiarandola; ma è questo un concetto che non può concordare coll'idea di sostanza universale. Che il fuoco-sostanza si trasformi, sta benissimo, ma *come* procede questa trasformazione? Dire semplicemente che il fuoco si cambia in acqua, e l'acqua in terra, non dà veruna spiegazione del *modo* fisico in virtù del quale si è operata la mutazione. Eraclito stesso non ce lo dice, ma se il fuoco è la sostanza universale che si trasforma in acqua, in terra, esso dovrà ognora venir concepito come *immanente* nell'acqua e nella terra. Ed è precisamente per spiegare come il fuoco potesse diventar quelle cose ed immanere in esse, che gli antichi autori *supposero*, ed anche *asserirono*, il fuoco eraclitico

mutarsi in acqua e in terra per via di *condensamento*. Citiamo almeno i principali autori. Il LAERZIO dice « il fuoco, secondo Eraclito, essere un elemento e trasformazione del fuoco ogni cosa *generata per rarefazione e condensamento* [1] ». E SIMPLICIO: « i filosofi che ammettono un solo principio, come Eraclito, spiegano il nascere ed il perire mediante rarefazione e condensamento » [2] ove si ripete, coll'aggiunta del nome di Eraclito, il già detto da Aristotile. Ma Simplicio insiste, giacchè in altro luogo [3] vien ripetuto che « Ippaso ed Eraclito fanno il fuoco principio, e dal fuoco le cose, per condensamento e rarefazione. » — « Il più denso radunandosi diventa terra, dice poi STOBEO, parlando del fuoco eraclitico, e questa terra, dal fuoco nuovamente infiammata, emette ciò che di sua natura è acqua; rarefacendosi poi diventa aria. [4] » Senza voler sottoscrivere a tutte le loro spiegazioni, si può sempre ritenere che Stobeo in quel passo, e Plutarco [5] ed Hermias [6] suppongono in Eraclito quel

[1] L. IX. 8: ἀραιώσει καὶ πυκνώσει γινόμενα.
[2] SIMPL. *in Arist. phys.* 310 a.
[3] Ibid. f. 6 a: καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει.
[4] STOB. *Ecl.* I. 304.
[5] *Placita* I. 3.
[6] *Irris. gent.* p. 223 (Oxon).

concetto di condensamento e rarefazione, e questo senza pregiudizio della teoria *dinamica* cui alludemmo nei preliminari.

Riassumendo, osserverò che se quegli autori più recenti avranno avuto il torto di attribuire senz'altro ad Eraclito, una teoria ch'egli non dichiara espressamente nei frammenti che di lui ci rimangono, non si può rimproverar loro di aver cercato spiegare il modo di trasformazione che più conviene al principio eraclitico. Lo Schleiermacher però, trova che la rarefazione appunto non s'adatta al fuoco, il quale è dal filosofo già concepito come la cosa la più rarefatta e la più tenue. Ma nissuno dei relatori dice il fuoco rarefarsi, anzi, tutti insistono primieramente sul condensamento del fuoco, introducendo poi la rarefazione in modo derivato, cioè tale essa poteva manifestarsi nei diversi sviluppi successivi della sostanza. Onde si può concluderne che, se l'Efesio tace a quel riguardo, non devesi però considerare la teoria suddetta come contradittoria coi suoi principî.

Ad ogni modo, vediamo ora come siano state anticamente concepite le formazioni successive nel mondo eraclitico. « Condensandosi, dice il LAERZIO, il fuoco diventa umidità, e ispessendosi si fa acqua, e l'acqua, assodandosi si trasmuta in terra, e questa essere la

via discendente (ὁδὸς ἐπί τὸ κάτω): la terra poi a vicenda liquefarsi; da lei generarsi di nuovo l'acqua e da essa il resto, quasi tutto riferendo Eraclito alla *evaporazione* (ἀναθυμίασις) che si fa del mare; e questa essere la via ascendente (ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός). Dalla terra poi e dal mare prodursi delle evaporazioni, alcune lucide e pure, alcune tenebrose, e dalle più chiare aver aumento il fuoco, dall'altre l'umido ». [1] Queste due vie verso l'alto e verso il basso sono, da una parte, la trasformazione del fuoco in liquido e solido, e dall'altra, il ritorno del solido in liquido, poi in πρηστήρ per mezzo di evaporazione; ossia le trasformazioni del fuoco dal più tenue al più sodo, quindi dal più sodo al più tenue. Il sodo è il basso, il tenue è l'alto. I corpi ascendono a misura che si riavvicinano dello stato igneo, e viceversa discendono a misura che se ne allontanano. Per cui Eraclito vien menzionato da STOBEO fra quei filosofi che considerano il cielo superiore come πύρινος ossia *igneo* [2]. A

[1] DIOG. L. IX. 9: πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι συνιστάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ, πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι .... σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάσσης ... γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάσσης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς.

[2] *Eclog.* I. 500: Παρμενίδης, Ἡράκλειτος, Στράτων, Ζήνων πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν.

quel modo le due vie ascendenti e discendenti vorrebbero pure accennare ad un movimento locale, ad uno spostamento della sostanza che si trasforma [1]. Ma siccome quei due processi, quelle due vie di sù e di giù, sono serie analoghe di trasformazioni della sostanza, Eraclito dirà poi: « la via verso l'alto e verso il basso è la stessa »:

ὁδὸς ἄνω κάτω μίη καὶ ὡυτή. [2]

In quel senso generale ne parla PLATONE, quando dice, alludendo alla dottrina di Eraclito, che « sempre ogni cosa fluisce verso l'alto e il basso » [3] significando così la continua trasformazione degli esseri mondiali. Anche MASSIMO TIRIO in questi termini: « Tu vedi la trasformazione dei corpi e della genesi, lo scambio delle vie verso l'alto e il basso, secondo Eraclito » esprime lo stesso concetto. [4]

Ed ora, benchè ammettiamo, collo Schuster, che il primo dei due frammenti testè citati si riferisce anzi

[1] ZELLER I. 618-619.

[2] HIPPOL. *Ref.* IX. 10. HIPPOCR. *de alimentis*, 45. PHILO: *de Incorrupt. M.*, p. 508; *De Mose*, p. 85; *De Somnis*, p. 644. TERTULL. *adv. Marc.* II. 28: « eadem via sursum et deorsum ». DIOG. IX. 8, ed altri.

[3] *Filebo*, 43 a: ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ.

[4] MAX. TYR. *Diss.* XLI. p. 285 Reiske.

tutto alla origine della formazione del mondo, ciò non toglie che, anche nel mondo attuale, simili trasformazioni continuino ad effettuarsi in un senso analogo. Nel concetto eraclitico, il mare, portando armonicamente in sè l'elemento terrestre e l'elemento igneo, li deve ognora produrre. Il mare continua a lasciar precipitarsi le parti solide, ed evaporarsi il πρηστήρ, i quali, incontrandosi di nuovo fuori del seno oceanico, riproducono nuova acqua. — Le evaporazioni della terra e del mare, di cui parla Diogene, e che Eraclito distingueva in chiare ed oscure, danno nascita, le prime ai fenomeni ignei, e le altre ai fenomeni acquosi. — Come si debbano poi considerare questi fenomeni nissun frammento eraclitico ce lo dichiara, e saremo ridotti a contentarci ancora delle informazioni del Laerzio e di altri antichi, sull'argomento. Ma prima di discorrerne, cioè, prima di esporre i concetti eraclitici relativi agli esseri cosmologici particolari, occorre provar di rispondere alla quistione controversa degli *elementi*, alla quale voglionsi riferire alcuni frammenti citati, più o meno esattamente, da alcuni relatori.

Oltre quello di Clemente, che accenna alle tre forme principali per cui passa la sostanza, cioè dallo stato primitivo di fuoco acceso a quello di acqua e

di terra, vengono attribuite all'Efesio le seguenti asserzioni:

ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή: [1]

« Per le *anime* è morte diventar acqua, per l'*acqua* « è morte diventar *terra;* ma dalla terra, si produce « l'acqua, e dall'acqua l'anima ».

πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις: [2]

« La morte del *fuoco* è la genesi dell'*aria*, e la « morte dell'aria è la genesi dell'*acqua* ».

Ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον, καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον· ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος: [3]

« Il *fuoco* vive la morte della *terra*, e l'*aria* vive la « morte del fuoco; l'*acqua* vive la morte dell'aria, e « la terra quella dell'acqua ».

Il processo delle trasformazioni della sostanza viene dunque esposto in modi diversi, se non affatto contradittorî. Clemente però è consentaneo a sè stesso.

[1] Clem. *Str.* VI. 2, p. 746; cf. Philo, *de Incorrupt. M.* p. 509; Hippol. *Ref.* V. 6; etc.
[2] Plut. *de* Ei, 18, p. 392.
[3] Max. Tyr. XLI. 4, p. 489.

Egli dice una volta, citando un frammento (pag. 135), che il fuoco si muta in acqua, poi in terra e πρηστήρ. Lo stesso ordine viene ora mantenuto: ψυχή, acqua, terra, giacchè il fuoco è da Eraclito anche detto ψυχή, sia per metonimia, essendo l'anima in altri luoghi dichiarata fuoco (vedi *infra*), sia pure in senso proprio, attesochè Aristotele dice che l'Efesio aveva chiamato ψυχή (soffio) il fuoco che costituisce la sostanza di ogni cosa [1]. — Ma, nei due altri frammenti ora citati, i relatori PLUTARCO e MASSIMO TIRIO, come molti altri, introducono l'aria come quarta forma della sostanza e sembrano voler anche accennare ad un passaggio diretto del fuoco in aria, e in terra, e viceversa. Questo fatto devesi attribuire ad una tendenza generale degli autori posteriori, ad interpretare cioè le teorie degli antichi filosofi in un senso nuovo, influenzati dalle dottrine correnti, come per esempio quella dei così detti *quattro elementi*. Poniamo nondimeno che Eraclito avesse pure realmente menzionato l'aria, come forma traversata dalla sostanza primordiale, noverando così quattro stadî principali del processo del fuoco, cui le cose particolari si possano ridurre, questo non dovrebbesi però ancora intendere come dottrina

[1] ARIST. *de anim.* I. 2, 405 a; cf. ZELLER, I. 589, 615.

dei quattro elementi, nel senso Empedocleo. Il filosofo Agrigentino intendeva dimostrare che nell'universo esistono quattro elementi fondamentali: fuoco, aria, terra ed acqua, nè più nè meno, e che tutti gli esseri devono in fondo ridursi a queste quattro *sostanze primordiali* combinate. Ma Eraclito ammette *una* sola sostanza primordiale, il fuoco; mentre l'acqua e la terra, ed anche l'aria, se si vuole, non sono per lui che semplici trasformazioni del fuoco. Non si tratta qui di elementi primordiali, ma di semplici *modi* della sostanza. Egli poteva parlarci e di fuoco e d'etere, e di nubi, e di vapori, e d'acqua, e di terra, ecc.: perchè non avrebbe egli dovuto occasionalmente menzionare anche l'aria? Sarebbe per lo meno singolare che non l'avesse fatto dopo che Anassimene aveva appunto già considerato l'aria come il principio di tutto. Laonde il rimprovero che si deve fare agli antichi non è quello di cercare il posto dell'*aria* nella dottrina eraclitica, ma di volerne fare una forma fondamentale che il fuoco assume nei suoi primordiali sviluppi, contradicendo così le dichiarazioni di Eraclito, nei due frammenti riferiti da Clemente, sull'autenticità dei quali non si può dubitare, e nello stesso tempo la descrizione del Laerzio testè citata. — Se poi si vuole ora assegnare un posto all'aria nella fisica dell'Efesio, non

vediamo difficoltà nel supporre, come altri moderni [1], che egli la potesse derivare dal πρηστήρ, o da quelle evaporazioni chiare, e oscure, di cui parla Diogene, ammettendo pure un'aria più densa nelle parti meno elevate del mondo, ed una più sottile, più chiara, nelle parti superiori del firmamento, come presto si paleserà quando verremo a discorrere del sole e della luna (vedi *infra*). E nello stesso modo che il filosofo considerava la terra come l'ultima trasformazione del fuoco, nella via discendente, così pure l'aria poteva apparirgli come l'ultima sua trasformazione nella via ascendente, cioè il punto in cui il fuoco sta per ritrovarsi nella sua forma per eccellenza. In questo ultimo stadio della evaporazione, l'aria, infiammandosi, ridiventa identica al fuoco; questo spiega l'asserzione di FILOPONO: [2] πῦρ ἔλεγε (Ἡρ.) τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν, e quell'altra del Laerzio, quando dice: « dalle più chiare evaporazioni avere aumento il fuoco ».

Credo inutile esaminare se siano o non siano compatibili colla fisica eraclitica le osservazioni di quelli che vogliono far nascere la terra anche immediatamente dal fuoco eraclitico, e viceversa, causa la mancanza di dichiarazioni eraclitiche, e non presentandoci

[1] Tra questi: TEICHMULLER, p. 62-63.
[2] *In Arist. de An.* I. 2.

le informazioni posteriori una garanzia sufficiente a raggiungere tale scopo. Per quanto ingegnose che siano le spiegazioni di Schleiermacher e di Teichmüller, non sono esse che ipotesi alle quali reputiamo superfluo aggiungerne altre.

Rimane in ogni caso stabilito che la sostanza universale, nel periodo cosmologico, ossia durante la διακόσμησις, si svolge per così dire *circolarmente*. Dalla forma sua primordiale, il fuoco scende sino allo stato solido, dopo avere attraversato lo stato liquido; le cose si formano per quella via discendente, ma eziandio per la via ascendente, cioè quando la sostanza universale, dopo aver riassunto la forma liquida si trasmuta in evaporazioni, producendo i fenomeni celesti, e terminando così il suo giro. Per cui, nello stesso modo che Eraclito disse essere « una e la stessa » quelle due vie, perchè amendue trasformazioni e formazioni di esseri rappresentano, sia che la sostanza discenda o ascenda, — così pure egli dirà che « il principio e la fine sono comuni »:

ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας, [1]

poichè la sostanza parte dallo stato di fuoco per ri-

[1] PORPHYRIUS ap. Schol. B. Iliad. XIV, 200. PLUT. *de* Ei 8, p. 388; *Philo*, Alleg. I, 44.

tornarvi, dopo subìte le trasformazioni discendenti ed ascendenti.

Tale essendo il procedere universale, ne risulta che tutto scorre e nulla rimane nello stesso stato. Ogni cosa si muove verso l'alto e il basso, cioè si spoglia sempre di una parte dei suoi elementi costitutivi anteriori, per assumerne poi degli altri. Ciò che si perde da un lato si riacquista dall'altro. E, come egregiamente dice lo Zeller, a questo proposito, « l'acqua, per esempio, deve ricevere dal fuoco e dalla terra tanta umidità quanta ne cede essa stessa al fuoco ed alla terra... Il mondo, preso nella sua totalità, rimarrà lo stesso fin tanto che i suoi elementi si trasformeranno l'uno nell'altro nella stessa proporzione; ed ogni cosa individuale rimarrà la stessa fin tanto che la trasformazione della materia avrà luogo in modo uniforme nel punto determinato che occupa nell'universo. Ciascuna cosa è quella che è, unicamente perchè le correnti opposte delle sostanze che vanno e vengono, s'incontrano in essa in una direzione ed in una proporzione determinata ». [1]

Ed ora che sappiamo quali siano gli stadî principali di trasformazione della sostanza primordiale,

[1] Op. cit. I. 620.

ora che si è osservato non essere incompatibile con quei principî, il processo del condensamento e della rarefazione, quantunque non affermato dal filosofo, vediamo se l'Efesio, mediante qualche altra teoria di simile natura, non si sia meglio figurato ancora quella continua produzione degli esseri nei successivi sviluppi della sostanza.

CAPO II.

Teoria dei contrari.

(Guerra ed Armonia)

Se non si può dire che Eraclito abbia professato la teoria del condensamento e della rarefazione della sostanza, qual *modo* di trasformazione della medesima, egli ha tuttavia escogitato un processo che se ne avvicina. Difatti, egli non discorre di rarefazione e di condensamento, ma bensì di disunione e di unione, di discordia e di conciliazione delle sostanze elementari, o piuttosto di *Guerra* e di *Armonia* per servirmi delle espressioni consacrate.

Proviamo ora di indagare il vero senso di questa nuova teoria, analizzando i due aspetti sotto cui essa si presenta.

Vediamo prima i frammenti, incominciando con quello indirettamente riferito da Plutarco. « Eraclito, osserva egli, chiama apertamente la guerra madre,

regina, padrona di tutto; e di Omero, quando prega che:

Guerra tra' Numi, e tra' mortali pera,

dice « che non s'avvide di fare imprecazione al pro-
« ducimento di tutte le cose; nascendo esse appunto
« dal contrasto e dall'avversione »:

λανθάνειν τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων. [1]

Lo stesso rimprovero di Eraclito al poeta ci viene pur citato da Aristotele, con questa aggiunta cioè, che senza l'opposizione dei suoni acuti e gravi non vi sarebbe più armonia, nè esseri viventi senza l'opposizione di maschio e femmina, questi essendo contrarî [2]. Calcidio poi osserva che « Numenius laudat Heraclitum reprehendentem Homerum qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae, quod non intelligeret mundum sibi deleri placere » [3]. E secondo Simplicio, Eraclito avrebbe detto che, se cessasse la guerra, « tutto allora sparirebbe »:

οἰχήσεσθαι γὰρ πάντα, [4]

cioè, non vi sarebbero più forme particolari, l'assenza

1 *De Iside,* C. 48.
2 *Eth. Eud.* VII. 1.
3 *In Tim.* p. 295.
4 *Simpl.* in *Categ.* 88 B.

di contrarî lasciando l'universo nel miscuglio o l'omogeneità [1]. Se dunque la guerra è cagione della formazione degli esseri, se tutto si genera mediante lotta, non deve stupire che Eraclito abbia anche detto: « la « guerra è madre di tutti gli esseri e sovrana, ed ha « prodotto e gli dei e gli uomini, e gli schiavi ed i « liberi »:

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. [2]

Questo πόλεμος πατὴρ πάντων, citato da molti [3] sarebbe anche, secondo taluni, stato dall'Efesio identificato con *Zeus* [4] e colla *Giustizia*:

εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν· καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα.

« Importa sapere che la guerra è comune, che la « lotta è giustizia, e che ogni cosa, mediante la lotta, « si genera e si consuma ». [5]

[1] EUSTATHIUS, *ad. Il.* XVIII. 107.
[2] HIPPOL. *Ref.* IX. 9.
[3] Oltre i precedenti: PROCL. *in Tim.* 54 A, cf. 24 B. LUCIANO: *Quom. hist. conscrib.* c. 2, ecc.
[4] CHRYSIPPUS, ap. Philod. περὶ Εὐσεβ. VII. 81: καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι.
[5] ORIGENE, *Contr. Cels.*, VII, 663. Leggiamo εἰδέναι invece di εἰ δέ. — ἔριν invece di ἐρεῖν, con Schleiermacher e Bywater.

Ed ora proviamo di renderci conto del significato di quei frammenti, valendoci a tal uopo dei principî eraclitici già conosciuti. Dicevamo, terminando il precedente capitolo, che ogni cosa, movendo sempre dall'alto in basso, e viceversa, si spoglia ognora di una parte dei suoi elementi costitutivi anteriori per assumerne degli altri, riacquistando così da un lato ciò che si è perduto dall'altro. Questo procedere delle cose suppone una lotta tra i diversi elementi che si incontrano sù e giù per la via di trasformazione. Se la sostanza sempre si trasforma, cioè se l'oggetto assume altra forma, questo suppone che un nuovo elemento viene tuttora aggiungersi all'oggetto. Ma onde questo nuovo elemento sia capace di mutare l'aspetto di quella cosa, importa ch'esso sia non soltanto diverso, ma opposto all'elemento anteriore che dava precisamente tale forma alla cosa, perciocchè se così non fosse, l'oggetto non cambierebbe aspetto e rimarrebbe sempre lo stesso. Dall'incontro, in un dato punto, del nuovo elemento coll'anteriore di cui si tende ad occupare il posto, sorge una lotta, vera *lotta per l'esistenza* di un nuovo oggetto fra gli elementi. I primi devono cedere il passo ai secondi, e l'esistenza universale si trova essere il risultato di una guerra continua delle forme sostanziali, guerra di

ogni istante, imperocchè non appena avranno certe determinazioni affermata la loro presenza in una data forma, ottenuta superando altra forma, che già nuove determinazioni si presentano per vincerla, cacciarla, prendere il suo posto, e così all'infinito. Questo già fu espresso da Eraclito quando disse che una cosa vive la morte dell'altra, l'acqua è la morte dell'anima, la terra è la morte dell'acqua, e via dicendo. Ogni genesi di un essere è perdizione di un altro essere. Quel pensiero eraclitico è commentato da Massimo Tirio in un passo già in parte riferito, che dice: « Tu vedi gli stati che tu chiami *perdizione* giudicandone dalle cose che se ne vanno, ma che io chiamo *salvamento* giudicandone da quelle che se ne vengono. Tu vedi il mutarsi dei corpi e della genesi, il contraccambiarsi delle vie di sù e di giù, secondo Eraclito, tu vedi queste cose vivere della morte di quelle, ma pur anche morire per la vita di altre. » [1] Tutto adunque diventa, esiste e muore unicamente nel disunirsi e nell'unirsi delle parti eterogenee. [2] Le forme particolari conquistano il loro essere nell'istante in cui coincidono i movimenti contrarî, cioè nel punto in cui s'azzuffano

[1] Max. Tyr. Diss. XII.

[2] Diog. L. IX. 8. « Tutto generasi per contrarî » o « per giri contrarî » (IX. 7).

gli elementi di natura opposti. L'oggetto è *tale* nel momento in cui s'effettua la lotta tra le parti contrarie che gli danno nascita. Egli è il risultato della esitazione che si produce all'incontro dei due combattenti, ed è perciò un composto di due elementi contradittori.

Questo sembra aver voluto dire Filone Giudeo, allorquando, dopo aver dimostrato con esempî che tutto nell'universo è stato prodotto dai contrarî, egli osserva come « il grande ed illustre Eraclito » abbia concesso, nella sua filosofia, un posto d'onore a questa dottrina, di cui si gloria essere l'iniziatore, cioè che « l'uno consiste di due opposti, opposti che riconosciamo tosto che scomponiamo quell'uno »: ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία [1]. Invaghito com'è di quella sentenza eraclitica il filosofo giudeo l'attribuisce perfino a Mosè: « Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro (cioè Mosè) mutuatus sententias de contrariis, additis immensis atque laboriosis argumentis » [2]. Quelle dimostrazioni poi non appaiono nei frammenti che conosciamo. In questi viene semplicemente proclamato che la guerra è origine di tutto, e che è giu-

[1] *Quis rer. div. haer.* I, 503, Mg.

[2] *In Genesin*, III. 5 (versione dell'Armeno).

stizia, cioè cosa eccellente. — Di fatti, se cessa la lotta, se ogni contrasto sparisce, il mondo stesso, cioè la organizzazione di esso, deve pure sparire. Una nuova vita non si produce, se una morte anteriore non lascia disponibile una nuova materia. Ma questa morte non si ottiene che mediante guerra, guerra perciò non ingiusta, giacchè ogni essere non deve pretendersi più di ciò che non è, cioè oltrepassare il limite della sua esistenza. E, come vedremo, Eraclito dirà che « neppure il sole oltrepasserà i suoi « limiti; perchè se lo facesse, le Erinni, ancelle della « giustizia, saprebbero bene raggiungerlo » [1].

Questo principio, secondo cui ogni nascimento è legato all'idea di lotta è stato mantenuto, dice Teichmüller, da Platone e da Aristotile, ed è rimasto uno dei concetti più universalmente riconosciuti nella filosofia moderna [2].

Ad ogni modo se quel principio è vero — se il nascere ed il morire, cioè l'apparire e lo sparire delle cose, non è che il risultato d'una guerra, la quale, allontanando le sostanze da un lato, le deve necessariamente ravvicinare dall'altro — ne conseguirà, che nella produzione delle cose, devesi manifestare *simultaneamente* un fenomeno di simpatia e di antipatia tra le essenze formatrici, una discordia ed una armonia, una lotta ed una conciliazione dei contrarî. Ove si scorge altresì che Eraclito ammetterà, negli elementi fondamentali, una simultanea tendenza all'unione ed alla disunione, e che l'esistenza d'un oggetto sarà appunto il risultato di queste due tensioni opposte. E se l'oggetto è così generato, si potrà dire che ogni cosa comporta in sè degli elementi contrarî, armonicamente uniti nello stesso soggetto; armonia invisibile, che è più perfetta della visibile quantunque il volgo non la sappia scoprire: « Non concepiscono « come ciò che si separa si unisce: è una connessura « retroversa come quella dell'arco e della lira »:

[1] Il testo verrà citato più oltre.
[2] TEICHMULLER, Op. cit. pag. 130.

οὐ ξυνίασι ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. [1]

Anche Platone allude a questo frammento quando dice: « Mentre l'uno si separa, esso si riunisce con sè stesso, come nella disposizione dell'arco e della lira »: τὸ ἓν γάρ φησι (cioè Eraclito) διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου καὶ λύρας [2]. Però l'insieme del contesto platonico, nel Convivio, non spiega quel

[1] HIPPOL. *Ref.* IX. 9.
[2] *Symp.* 187 a.

frammento nel senso eraclitico. L'Efesio dice: διαφερόμενον in un senso indeterminato, e nulla ci autorizza riferirlo all'ἕν specialmente. — Il paragone stabilito, nel frammento, tra la connessura delle cose e la disposizione dell'arco e della lira, non si comprende a prima lettura. L'arco antico a doppia rivoltura (παλίντονον τόξον) rassomiglia ad una lira, la quale pure è retroversa alle sue due estremità; ma la forza del paragone non consiste in quell'analogia. Figuriamoci dunque il doppio fenomeno che si manifesta quando uno adopera l'arco o la lira. Trattandosi di cacciare una freccia, l'arciero, dopo aver posto il proiettile sull'arco, tira sulla corda, la quale si piega formando un angolo più o meno acuto, il cui vertice sta nel punto ove poggia la penna della freccia. Nello stesso tempo le due estremità dell'arco, che erano allontanate, si ravvicinano, seguendo ambedue una via opposta, verso il vertice dell'angolo suddetto; ed ora, partendo la freccia, la corda ritorna alla linea retta mentre le due rivolture estreme s'allontanano di nuovo; sicchè da questo insieme di tensioni e movimenti contrarî si produce l'espulsione del proiettile, cioè si raggiunge l'intento. — Trattandosi poi di produrre un suono armonico, colla lira, la mano dell'artista, arpeggiando, ravvicina due o più corde che erano allontanate;

lasciando poi le corde *tese* ritornare al loro posto, si è anche ottenuto il risultato voluto. Non credo che Eraclito abbia, come pell'arco, alluso alla tensione delle due braccia della lira, come vorrebbe Rettig [1], giacchè la tensione delle corde, nella lira, non dipende dalle braccia ma dal *giogo* che univa le due rivolture superiori dell'istromento, ed intorno al quale s'involgevano le estremità delle corde da una parte, mentre dall'altra erano mantenute dalla tartaruga, o cassa sonora. — Ad ogni modo, sia nell'arco o nella lira, si ottengono mediante tensione o sforzi opposti, i risultati cercati: lo scattamento della freccia, o l'unità dei suoni diversi in un sol suono armonico. Il paragone della lira offriva dunque un doppio aspetto, quello cioè del fenomeno meccanico manifestato nella tensione delle corde, e quello del fenomeno acustico nell'unione dei suoni più o meno acuti o gravi, in armonia, nel senso odierno.

Lo stesso si produce in grande nella natura: tutto si genera per contrarietà di tensione e s'unisce armonicamente.

Aristotile non riferisce il parallelismo dell'arco e della lira, ma attribuisce ad Eraclito lo stesso pensiero,

[1] *Index lect.* Berna 1885

in un passo ove ci vien detto che, per taluni, chi s'assomiglia si ama; secondo altri, chi s'assomiglia si odia, e che certuni infine vorrebbero trovare la origine di quel sentimento perfino nel mondo fisico. Euripide, per esempio, dice: « L'arida terra s'innamora della pioggia, ed il maestoso Urano stesso, quando è piovoso, brama precipitarsi nel seno della terra » [1] ed Eraclito:

τὸ ἀντίξουν συμφέρον. [2]

« Il ricalcitrante si unisce », dalle cose diverse nasce la più bella armonia, e tutto si produce dalla lotta ». La espressione τὸ ἀντίξουν συμφέρον è intesa da Aristotile in un senso affatto materiale (φυσικώτερον), cioè che i contrarî, le cose inuguali, s'adattano insieme come s'adattano, per esempio, due corpi tagliati inversamente (ἀντι-ξοέω) o due sezioni inverse. Se poi si volesse dare a questi due vocaboli il senso di *nocivo* e di *giovevole*, si avrebbe: « Il nocivo giova » vale a dire: quel che pare nuocere nell'incontro d'un contrario con un altro, giova pertanto, atteso chè da questo in-

[1] Frammento dell'*Edipo* di Euripide, tragedia perduta (Stob. *Ecl.* 21).

[2] Eth. Nicom. VIII. 1: καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

contro nasce l'oggetto. Ciò che si oppone vicendevolmente è solo efficace alla produzione delle cose, ed ogni esistenza, ogni armonia è impossibile senza il contrasto delle sostanze in movimento. Le cose stesse si scomporrebbero da sè, nel caso ove le loro sostanze elementari non si mantenessero in istato di lotta e di continua mescolanza:

καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται μὴ κινούμενος. [1]

« Anche le bibite si scompongono se non rimesco-
« late (agitate) ». Il κυκεών si preparava in diversi modi, cioè coll'orzo, col vino, o col miele; ne risultava sia una bevanda rinfrescante, sia una specie di paniccia [2]. Qui si deve intendere d'una bibita combinata, la quale si scompone se i suoi elementi non vengono di continuo rimescolati insieme [3]. E forse Epicuro allude a quel frammento dell'Efesio, quando gli dà dell'*imbroglione* o *mescolatore* (κυκητής) [4].

[1] Theophrast. *de vertigine*, c. 9.

[2] Hippocr. *de diaeta*, II, (Littré).

[3] Non so perchè il Schuster abbia tradotto il κυκεών con *limonata*. Se si voleva dare una spiegazione moderna, meglio valeva scegliere l'assenzio mescolato all'acqua. Quel liquore non si mescola coll'acqua se non preparato da quelli che possiedono *l'art de bien battre une absinthe*.

[4] Ap. Diog. L. X, 8. Vero è che da quel passo laertino risulta che Epicuro avrebbe anche chiamato Nausifane: polmone, truffa-

I contrarî adunque coesistono nelle cose, mediante quella mescolanza sempre attiva. L'oggetto contenendo in sè degli elementi opposti, ne risulta eziandio, che l'*uno* contiene il *molteplice*: « Unisci l'intiero « col non-intiero, dice Eraclito, il concordante col di- « scordante, il consonante col dissonante; e da tutti « l'uno, e dall'uno tutti nascono »:

συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. [1]

Oltre l'idea della coincidenza dei contrarî si scorge ancora nel frammento l'idea di compatibilità fra l'unità e la molteplicità, allusione polemica al sistema di Zenofane che escludeva la pluralità, ammettendo che tutto fosse uno nel divino universo. Eraclito invece accentua la simultaneità dell' uno e del molteplice, vale a dire, l'universo è uno e molteplice nello stesso tempo; è un tutto composto di parti, o se si vuole, una la sostanza ed infinite le sue trasformazioni. « Le muse ioniche, dice Platone, e più tardi le siciliane, pensavano il meglio fosse di riunire l'uno e l'altro, cioè di

tore e bardassa; Aristotile dissipatore e speziale; Protagora zanaiuolo, maestro di scuola da villaggio; Eraclito imbroglione; Democrito lerocrito (arbitro di ciarle); ecc.

[1] Ps. Arist. *de Mundo*, 5, 396 B.

dire che l'essere è tanto *molteplice* quanto *uno*, e ritenuto insieme dalla discordia e dall'amicizia, imperocchè, il separato si unisce sempre (διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται), come dicono *le muse più severe* (cioè Eraclito) » [1]. A quest'ordine di idee appartengono una quantità di frammenti riferiti da Ippolito, e che portano, come spesso accade in Eraclito, un'impronta di indole etico-fisica, quantunque basati sempre sul principio fisico della conciliazinne degli opposti. « Eraclito, dice Ippolito, rimprovera ad Esiodo di non conoscere il giorno e la notte, i quali però sono lo stesso, e così esprimesi: « Maestro dei molti è Esiodo; essi pensano « ch'ei sa molto, egli che neppure aveva un giusto « concetto del giorno e della notte: difatti è tutt'uno »:

ἔστι γὰρ ἕν. [2]

Notte e giorno è tutt'uno! Cosa abbia l'Efesio voluto significare con quell'asserzione non lo s'intende facilmente. Volle egli dire che non vi sono giorni o notti fausti ed infausti come pensava Esiodo? [3] O che non vi è priorità della notte sul giorno quantunque lo pretendesse il poeta (*Theog.* I, 124), imperocchè il

[1] *Soph.* p. 242-243.
[2] Hippol. IX, 10.
[3] Seneca, *Epist.* I, 12; Plut. *Camil.* 19.

mondo, essendo sempre stato qual'è, ed essendovi sempre stato giorno e notte non si può parlare di priorità dell'uno sull'altro? [1] Ossia scorgeva egli nel giorno e nella notte, semplici sezioni di tempo? [2] o semplice predominio della sostanza ignea e chiara nel giorno, mentre che nella notte predomina l'umida e la scura? [3] Non lo saprei. Se pertanto, come ce lo fa supporre Ippolito, egli asseriva la identità del giorno e della notte in relazione colla sua teoria dell'unità dei contrarî, il significato del frammento non può trovarsi che nella combinazione di quelle due ultime ipotesi, cioè che la notte ed il giorno sono lo stesso, perchè ambedue successione di momenti nelle trasformazioni atmosferiche, alludendosi fors'anche alla impossibilità di determinare il momento in cui non è più giorno e non è ancora notte, e viceversa. I contrarî s'uniscono: vi è un istante la mattina e la sera in cui i due opposti, notte e giorno, s'incontrano senza che si possa dire che è realmente giorno o notte. A quel punto della coincidenza dei due opposti, notte

[1] In quel senso aveva già risposto Talete. Essendosi domandato al Milesio se prima fosse stata la notte o il giorno, ironicamente replicò egli: « la notte... un dì prima ». Diog. I, 36.

[2] Schuster, op. cit. p. 67-68.

[3] Teichmuller, op. cit. p. 50.

o giorno è tutt'uno. In questo senso Eraclito poteva dare un esempio della unione di due contrarî e perfino della loro identità. Però, già in quel passo apparisce quell'idea di relatività universale che è il fondo della teoria eraclitica dei contrarî, la quale idea viene poi chiaramente esposta nei tre o quattro paragoni che seguono, e che il filosofo toglie dalle esperienze della vita umana.

« Se succedesse agli uomini tutto ciò che deside-
« rano, le cose però non andrebbero meglio: la
« malattia rende la salute piacevole e buona, la fame
« il satollamento, e la fatica il riposo: »

Ἀνθρώποισι γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσι οὐκ ἄμεινον. νοῦσος ὑγίειαν ἐποίησε ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κορόν, κάματος ἀνάπαυσιν. [1]

Vale a dire che esiste una conciliazione perfino dei bene e del male; il riposarsi o il saziarsi, o l'essere in salute, in se stessi, non si apprezzerebbero se non si avesse anche la nozione della fatica, della fame e della malattia. Anche il medico, per esempio, ci fa spesso soffrire per produrci del bene: « I medici ta-
« gliano, bruciano, tormentano malamente i pazienti,

[1] Stob. *Floril.* III. 83, 4.

« e si lamentano poi di non riscuotere una degna « mercede dagli ammalati per aver fatto col bene « anche del male: »

οἱ γοῦν ἰατροί, φησιν ὁ Ἡράκλειτος, τέμνοντες καίοντες πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας, ἐπαιτιῶνται μηδὲν ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀρρωστούντων, ταῦτα ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους. [1]

Senofonte fa anche dire a Socrate: « l'uomo si abbandona ai medici onde applichino il ferro e il fuoco; e, dopo aver sofferto i più aspri dolori, egli crede però necessario di pagarli giustamente e di testimoniar loro la sua riconoscenza. » [2] E non solo quando gli ammalati guariscono, devesi loro una mercede, ma anche quando muoiono: « I medici, dice Era- « clito, ammazzarono il mio zio Eracleodoro e poi ri- « scossero ancora i quattrini: »

Ἡρακλεόδωρον, ἐμὸν θεῖον, οὗτοι ἀπέκτειναν καὶ μισθὸν ἔλαβον. [3]

La quistione del salario è poi secondaria; l'importante per Eraclito è di dimostrare che il dolore e il piacere sono spesso condizionati l'uno dall'altro, quan-

[1] Hippol. *Ref.* IX, 10.
[2] *Memorab.* I. 2, 54.
[3] *Epist. heracl.* VI. 54.

tunque contrarî, e perciò sono relativi. Come pure è relativo l'uso che si può fare dell'acqua marina, per esempio: « Il puro e l'impuro, dice Ippolito, sono per Eraclito uno e lo stesso, il potabile e il non-potabile uno e lo stesso, » difatti egli afferma che: « Il mare è « l'acqua la più pura e la più impura: per i pesci è « potabile e salutare (cioè per loro è pura), per gli « uomini non è potabile ed è nociva: »

θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριόν, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον. [1]

Anche in lavori meccanici particolari si manifesta una relatività nei movimenti: « Il retto ed il curvo « sono lo stesso: la via retta e la via circolare del ci- « lindro dello scardassiere è una e la stessa » (cioè il cilindro corre dritto sul panno girando sopra se medesimo):

γναφέων ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή. [2]

E così, in generale, l'alto e il basso, la via ascendente e discendente, il morto e il vivo, il dormiente ed il vegliante, il vecchio e il giovane, il giorno e la notte, e via dicendo, sono uno e lo stesso, cioè

[1] Hippol. l. cit.
[2] Ibid.

esprimono allo stesso tempo coincidenza e relatività degli elementi opposti. Quel che è vita per l'uno è morte per l'altro: vita del fuoco, morte della terra; morte dell'acqua, vita della terra, ecc. Il mondo intiero è sottomesso alle relatività del suo principio in trasformazione. Tale mi sembra essere il senso del frammento pure citato da Ippolito: « Dio (il fuoco-« principio) è notte e giorno, inverno e state, guerra « e pace, satollamento e fame: egli (il fuoco) si muta « come quando lo si mescola coi profumi; ciascuno « lo denomina poi come gli piace »:

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ ὅταν συμμιγῇ θυώμασι· ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου. [1]

Una traduzione letterale della seconda parte di questo frammento non può esser molto limpida. Bernays, Schuster e Zeller hanno modificato il testo senza giungere però ad un senso più chiaro; laonde preferiamo lasciare il testo com'è, intendendolo così: Il fuoco si muta nelle successive trasformazioni del mondo, come egli si muta e cambia nome secondo che ad uno piace mescolarlo con tale o tal'altro corpo

[1] Hippol. l. cit.

odorifero, cioè bruciando della mirra, o dell'incenso ecc. — Non si dirà più: si sente il fuoco, ma la mirra o l'incenso. Ad ogni modo sempre rimane l'idea della mescolanza di sostanze contrarie in una sola che prende tal nome o tal'altro secondo la proporzione del miscuglio. Non si può d'altronde pretendere una interpretazione più chiara d'un passo così oscuro.

Tutti questi frammenti mirano la conciliazione o la coincidenza di elementi fisici: notte e giorno, inverno e state, fame e sazietà, malattia e salute, cioè male e bene fisico. Non si tratta qui di *identità dei contrarî* nel senso *logico* o *metafisico*, e si hanno da ritenere come un malinteso tutte le conclusioni dedotte dai relatori più recenti. Malinteso che ha la sua origine in alcune osservazioni aristoteliche, esagerate dai commentatori.

Difatti, Aristotile, dopo aver ragionato sul *principio di contradizione*, dice [1] nissuno poter mai ritenere che una stessa cosa possa essere e non essere allo stesso tempo, come taluni credono l'abbia sostenuto Eraclito (καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον). Questo οἴονται significa che Aristotile non la pensava a quel modo. E quantunque in altri luoghi [2] egli menzioni,

[1] *Metaph.* IV. 3, 1005 B, 23.
[2] Ibid. IV. 4; 7; 8; XI. 5; *Top.* VIII. 5; *Phys.* I. 2.

in relazione con Eraclito, la identità dell'essere e del non essere, del vero e del falso, del bene e del male, egli non ha mai pensato che l'Efesio avesse sostenuto quella identità in un senso assoluto; anzi egli crede piuttosto che quell'idea non è stata da Eraclito chiaramente concepita. « Interrogando Eraclito stesso, dice egli, [1] si giungerebbe presto a fargli confessare che proposizioni contrarie non possono essere allo stesso tempo vere e false; ed è per non aver ponderato bene le sue parole ch'egli ha espresso una simile opinione. » Eraclito però non l'ha ammessa; ma la scelta delle sue espressioni poteva generare il malinteso non tanto in Aristotile quanto nei suoi successori, [2] i quali esagerarono le note del maestro.

Teichmüller ha dunque ragione di ritenere come anacronismo l'introdurre la quistione del principio di contradizione nel sistema di Eraclito. Di questo parere sono pure Schuster e Zeller, contro Hegel e Lassalle. — Eraclito non nega il principio di contradizione perchè egli non afferma che determinazioni opposte possano attribuirsi alla stessa cosa nello stesso tempo e nello stesso rapporto. Egli dice solo che lo stesso

[1] *Metaph.* XI. 5.

[2] Alessandro, *ad Metaph.* 1010 a, 6; 1012 a, 21, 29; 1062 a, 25, 36, ecc. Simplicio, *in Arist.* 652 a, ecc.; ed altri.

oggetto si sottomette alle forme le più diverse, e che in esso si uniscono qualità e stati opposti, nel succedere delle trasformazioni; ma non si vede nei frammenti summenzionati che le stesse qualità vengano attribuite allo stesso oggetto sotto lo stesso rapporto. Non vi è traccia di simile pensiero. Aristotile stesso, i suoi commentatori Hegel e Lassalle, hanno avuto il torto di dedurre conseguenze *logiche* da un sistema *fisico*, e di fondarsi sopra espressioni incerte per introdurre nel campo della filosofia eraclitica una teoria che non si manifestò prima di Platone e di Aristotile.

Essendoci omai note le trasformazioni fondamentali del fuoco principio, le forze repulsive ed attrattive che presiedono allo sviluppo della sostanza generatrice degli esseri universali, interroghiamo il nostro autore sulle particolari sue opinioni relative agli esseri cosmici.

CAPO III.

Gli esseri cosmici.

Nulla o quasi nulla troviamo nei frammenti eraclitici intorno alla nostra Terra e sua conformazione, e non crediamo si possa supporre che Eraclito le avesse consacrato qualche parte del *Libro della Natura*, a noi rimasta sconosciuta. L'Efesio dev'essersi, senza dubbio, preoccupato anzi tutto dei principî universali della natura, della sostanza cioè e della sua eterna trasformazione. Laonde, per quanto riguarda le opinioni ch'egli potè avere intorno alla terra, il firmamento, il sole e gli altri corpi siderali, siamo ridotti a mere supposizioni, se si eccettuino le poche informazioni che ora stiamo per esaminare.

Prima di lui, Talete considerò la Terra come un gran corpo galleggiante sulle acque [1], e le costellazioni quali masse incandescenti [2]. Anassimandro già

[1] Arist. *Metaph.* I. 3, 983 B; *De Cœlo*, II. 13, 294 A.
[2] *Placita*, II. 13, 1.

si preoccupa della forma della Terra, e dice sia quella d'un cilindro, la cui altezza sta alla larghezza come 1 sta a 3. Noi ci troviamo sulla superficie superiore... naturalmente [1]. La terra è posta al centro dell'universo, e vi si mantiene in equilibrio perchè da ogni parte ugualmente distante dalle estremità [2]. Gli astri si compongono di fuoco rinchiuso in ispecie di gusci d'aria, in forma di ruota, e per le cui aperture divampa il fuoco. Turandosi le aperture si hanno eclissi di sole e di luna [3]. Il fuoco degli astri è nutrito dalle esalazioni della terra [4]. Luna e pianeti hanno luce propria [5]. Il movimento dei corpi celesti è il risultato di correnti atmosferiche che producono la rotazione di quei dischi siderali [6]. Anassimene si figurava una Terra spianata, come una tavola, portata dall'aria [7], gli astri formati da evaporazioni della terra, le quali, rarefacendosi, produssero il fuoco. Questo poi, condensandosi, diè nascita alle stelle [8]. Anche i corpi celesti sono,

[1] *Placita*, III. 10, 1; Hippol. *Ref.* I. 6.
[2] Arist. *De Cœlo*, II. 13 verso la fine; Diog. II. 1.
[3] Hippol. l. cit.; *Plac.* II. 20, ed altri.
[4] Arist. *Meteor.* II. 1.
[5] *Placita*, II. 28; Stob. *Ecl.* I. 556.
[6] Arist. *Meteor.* II. 1; Alex. ad h. l. Cf. Zeller, I. 207, 3.
[7] Arist. ibid. II. 13, 294. B; *Plac.* III. 10, 3.
[8] Hippol. l. cit.; Plut. ap. Eus. *Præp. evang.* I. 8, 3.

come la terra, di forma spianata, e galleggiano nell'aria [1]. Essi però non si muovono nel piano che passa per Zenit e Nadir, ma lateralmente intorno alla terra. Il sole, verso sera, sparisce dietro i monti settentrionali [2]. La forma degli astri, quantunque spianata, è circolare, causa la resistenza dell'aria [3].

Tali sono le opinioni degli ionici antichissimi. Quelle di Eraclito avranno potuto avvicinarsene sotto certi aspetti particolari, come ora si vedrà; nondimeno anche l'Efesio manifesta qua e là un parere personale, più o meno in relazione coi suoi principî generali.

Egli non dice [4] se la Terra sia cilindrica o spianata, nè se portata sull'acque o nell'aria, ma — siccome sappiamo ch'egli non diede grande importanza alla « soverchia erudizione che non ammaestra l'intelletto » e che il suo supremo scopo era di conoscere « come il tutto si governi nel tutto » cioè l'ordine universale come tale, — sarà lecito supporre che, senza rannodarsi strettamente ad Anassimandro od Anassimene,

[1] Stob. *Ecl.* I. 524; Hippol. l. cit.; *Plac.* II. 29, 1.
[2] Stob. I. 150; Hippol. l. cit.; vedi Zeller, I. 226, nota.
[3] Stob. I. 524; Zeller, I, 228.
[4] Diog. L. IX. 11: περὶ δὲ τῆς γῆς οὐδὲν ἀποφαίνεται ποία τίς ἐστιν.

in quanto alla forma della terra, egli se la figurasse nel modo più conforme al senso, cioè quale immensa ed infinita superficie che si stende ovunque, e di cui anche la profondità è senza limite. Sopra questa superficie terrestre posa quel che noi chiameremmo l'emisfero celeste, quantunque il concetto di emisfero debba essere estraneo ad un sistema che non ammette una sfericità del mondo. Siccome le trasformazioni della materia, cioè la produzione degli esseri, si effettua per la via all'in giù e all'in sù, dal fuoco alla terra e dalla terra al fuoco, Eraclito poteva contentarsi di parlare dell'alto e del basso, del cielo e della terra, senza necessità di ammettere il concetto dei due emisferi. Questa ipotesi si verificherà d'altronde, conosciute che saranno altre eraclitiche opinioni relative al cielo, e particolarmente al movimento del sole. Consultiamo dunque il nostro solito Laerzio.

« Che cosa sia il περιέχον (cioè il cielo, o l'atmosfera, o l'aria ambiente) Eraclito non dichiara, ma dice però esservi in esso delle conche (σκάφαι) rivolte verso noi pel concavo, nelle quali, addensandosi, le evaporazioni lucide (τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις) diventano fiamme, che sono gli astri. Lucidissima essere la fiamma del sole (τοῦ ἡλίου φλόγα) e caldissima; gli altri astri più distare dalla terra, e per questo meno splendere e scal-

dare; la luna, essendo più vicina alla terra non aggirarsi in luogo puro (a cagione della densità delle evaporazioni, ove si scorge che la terra deve avere qui un senso generale, cioè comprendere anche il mare); ma il sole stare in un ambiente chiaro e senza mescolanze, ed occupa una proporzionata distanza da noi; quindi maggiormente riscalda ed illumina [1] ». — L'autore dei *Placita philosophorum* concorda generalmente col precedente: « Eraclito e gli Stoici dicono le stelle nutrirsi della esalazione della terra » cioè del basso in generale, (*Plac.* II. 17); il sole aver forma di conca, e alquanto scavata (II. 22), come pure la luna (II. 26); il sole come la luna nutrirsi di vapori, ma il primo esser più rilucente perchè portato in aria più pura, mentre la luna sta in aria più densa ed apparisce più offuscata (II. 27). Lo stesso troviamo in STOBEO (*Ecl.* I. pp. 143, 150, 152. *Ed. Meineke.* Teubner).

Il fuoco solare, secondo Anassimandro, sgorga dal cosidetto guscio; per Eraclito il fuoco, risultato delle evaporazioni salite in alto, esce da quella σκάφη, che gli antichi e quasi tutti i moderni chiamano *navicella*, quantunque la parola σκάφη significhi anzi tutto ogni corpo concavo, trogolo, tino, conca. Il diminutivo

[1] D. L. IX. 9-10.

σκάφιον dicevasi anche di una specie di specchietto con cui le Vestali, alla incontaminata luce del sole, riaccendevano il sacro fuoco, se mai venisse a spegnersi [1]. ARISTOTILE afferma pure il sole eraclitico nutrirsi dalle evaporazioni ascendenti [2]; però, dice lo Zeller, egli nega che Eraclito abbia esteso anche agli altri astri quel modo di alimentazione, di cui parlano i precedenti [3]. Osserveremo pertanto che, Aristotile essendo generalmente ingiusto verso Eraclito, non si può, dal silenzio dei frammenti che possediamo, arguirne contro le informazioni di Diogene e di OLIMPIODORO (*in Meteor.* f. 6 a) sull'alimentazione dei corpi siderali in generale. Come Eraclito avrebbe egli potuto spiegarla altrimenti che colla sua teoria delle evaporazioni? Poniamo che Eraclito abbia taciuto sull'alimentazione degli astri ed abbia solo menzionata quella del sole, questo non autorizzava Aristotile ad accusarlo [4] di non ammettere che gli astri si conservino anche a quel modo; ed in ciò mi sembrano gli altri autori menzionati, avere pieno diritto di concludere come fanno,

[1] PLUT. *Numa*, 9.
[2] *Meteor.* II. 2.
[3] *Meteor.* II. 2, 355 a, 18.
[4] Eraclito però non è *nominato* nel passo in quistione, ma poco prima.

cioè che se gli astri sono σκάφαι come il sole, essi non possono essere che *ignei*, e si conservano mercè le evaporazioni ascendenti. — Aristotile poi ride [1] di quella necessità in cui si trova il sole eraclitico di nutrirsi delle evaporazioni che vengono dal basso, ma quella ipotesi, ridicola per il « maestro di color che sanno » concorda meglio coi principî della scienza moderna sull'origine e la conservazione del calore solare, di quanto possa in proposito aver detto lo Stagirita. « L'obiezione di Aristotile, dice Matinée [2], non impedisce la scienza contemporanea di ammettere, almeno quale ipotesi sostenibile, che il sole attrae a sè e divora, per conservare l'intensità della sua radiazione, legioni di meteore che vengon di continuo sviluppate dallo spazio inter-stellare ».

Diogene aggiunge che Eraclito nulla disse intorno alla natura di queste *conche*, o « cavità in forma di pallone » come dice P. Schuster, ma non ci pare si possa errare ammettendo una analogia tra le σκάφαι di Eraclito e i « gusci d'aria feltrata » di Anassimandro, cioè condensamenti d'aria in forma di ruote (πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ) riempiti di fuoco (πυρὸς ἔμπλεα) e che

[1] « Ridiamo oggi di quegli antichi filosofi, i quali credevano il sole nutrirsi di umidità ». *Meteor.* II. 354 a, 33.
[2] Op. cit. p. 146.

soffiano fiamme per le aperture (ἀπὸ στομίων ἐκπνέοντα φλόγας). [1] — Questi πιλήματα vengono pure attribuiti da Stobeo, qualche linea più sotto, a Parmenide ed Eraclito (Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πιλήματα πυρὸς τὰ ἄστρα), solo che invece di πιλήματα ἀέρος troviamo πιλήματα πυρὸς, il che vale lo stesso, essendo per Eraclito il fuoco condensato identico all'aria [2], la quale come vedemmo più sopra, appare come l'ultima trasformazione, nel momento in cui la sostanza sta per ridiventar fuoco, al termine della via verso l'alto.

Come poi si producano gli eclissi, lo dicono ancora il Laerzio: « Sole e luna eclissarsi al volgersi in alto delle conche » [3], e Stobeo: « prodursi gli eclissi pel rivoltarsi degli scafoidi, di modo che il lato concavo si presenti all'insù ed il convesso all'ingiù verso noi ». [4] — « In quanto alle fasi della luna esse accadono, in ogni mese, pel rivolgersi a poco a poco in se stessa della conca, dice Diogene, e il giorno e la notte, e il mese, e le stagioni, e gli anni, e le pioggie e i venti, e le cose simili, nascere per la differenza delle eva-

[1] Stob. *Ecl.* I. 510.
[2] Schuster, Op. cit. p. 121, 2.
[3] D. L. l. cit.: ἐκλείπειν τε ἥλιον καὶ σελήνην ἄνω στρεφομένων τῶν σκαφῶν.
[4] Stob. I. 526.

porazioni. Cioè le chiare evaporazioni, infiammate nel circolo del sole, produrre il giorno; prevalendo le contrarie, farsi notte; e aumentando il calore, proveniente dalle chiare, farsi la state; e abbondando l'umido, che deriva dalle evaporazioni torbide, nascere l'inverno ». [1]

Al sole dunque appartiene di produrre la luce, e sembra che Eraclito gliela attribuisse in modo esclusivo, giacchè egli avrebbe detto: « Se il sole non esistesse, avremmo pertanto la notte: »

εἰ μὴ ἥλιος ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν, [2]

citazione che Plutarco in altro luogo [3] amplifica dicendo che, secondo Eraclito, « mancando il sole si avrebbe pure la notte malgrado gli altri astri ». È probabile però, che non si tratti qui d'una assenza totale di luce, « ma solo forse di quelle notti che la luna rischiara dei suoi pallidi e misteriosi raggi », e che Sofocle chiama « la cupa notte delle stelle ». [4] E questo dev'essere stato realmente il pensiero di Eraclito, atteso che il suo ἥλιος, non solo non imparte la

[1] D. L. IX, 10-11.
[2] Plut. *Plac.* II, 28; *Aqua an. ign. util.* 7, 3, p. 957.
[3] *De fortuna*, 3, p. 98. Cf. Clemens: *Protrept.* 11, p. 87.
[4] Matinée, Op. cit. 142-143; Sofocle, *Elect.* v. 19.

sua luce agli astri durante la notte, ma svanisce esso stesso ogni sera, ed havvi ogni giorno un altro sole:

νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἥλιος. [1]

« Il sole è ogni giorno nuovo. » Aristotile criticando l'alimentazione del sole eraclitico, dice che la fiamma si produce ma non si nutrisce, non rimanendo per così dire un solo istante la stessa, e che questa idea di alimentazione è affatto impossibile pel sole, giacchè, nutrito come lo vogliono i nostri filosofi, il sole sarebbe nuovo, non soltanto tutti i giorni secondo l'opinione di Eraclito, ma ad ogni istante e continuamente ». [2] Ed è forse alludendo allo stato precario del fuoco solare che Eraclito disse, riferendosi al fuoco eterno che tutto penetra e tutto assorbirà: « Chi potrà mai sfuggire a ciò che mai tramonta? »

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; [3]

Ed anche la espressione « tramontare » dovrebbesi mutare in quella di « spegnersi », giacchè il fuoco del sole eraclitico si spegne ogni sera dopo terminata

[1] Proclus, *in Tim.* 334 d.
[2] *Meteor.* II. 2, 355 a; Cf. Alex. fol. 93 a; Olympiod. *in Meteor.* fol. 30 a.
[3] Clem. *Paed.* II. 10, p. 229.

la sua corsa discendente, ed al momento in cui incontra la Terra, la quale perciò devesi concepire come infinitamente estesa. L'indomani poi, le evaporazioni del basso riproducono un'altra conca aerea, la quale di nuovo riempiesi di fuoco, e così sempre. Se Eraclito avesse ideato una terra galleggiante nell'aria, come Anassimene per esempio, o come un cilindro, non occorreva egli lasciasse ogni giorno spegnersi il Sole, potendolo far girare intorno alla Terra e riapparire tale e quale benchè continuando a nutrirsi di evaporazioni ignee. Così però non pensa Eraclito:

« Il sole non oltrepasserà la sua misura, se no le « Erinni, ancelle della Giustizia, sapranno bene ri- « trovarlo! »

Ἥλιος οὐχ' ὑπερβήσετκι μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι. [1]

Le Erinni, osserva il Teichmüller, sono, nel concetto mitologico, sempre concepite in relazione col mondo inferiore, come figlie della Notte e dell'Oscuro. Il sole non varcherà il suo limite, cioè rimarrà sempre nel mondo di sopra, percorrendo solo un mezzo circolo, non un circolo intero, dal punto o dal momento

[1] Plut. *de Exil.* 11, p. 604; *de Iside*, 48, p. 370.

della formazione quotidiana a quello della sua estinzione. [1]

Tutto questo però non ci dà un'idea molto elevata delle nozioni astronomiche di Eraclito. E forse avremmo tralasciato un frammento che vi si riferisce ancora, se non avesse eccitato l'interesse di altri interpreti, non che dell'astronomo Th. H. Martin che ne discorre nelle sue: *Hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce, étrangers à la notion de la sphéricité de la Terre.* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions, Tom. XXIX). Strabone è solo a citare il passo cui alludiamo, e questo per spiegare un verso ome-

[1] Il passo del pseudo-Ippocratico *de diaeta* (c. 5. Littré VI. 476)

φάος Ζηνί, σκότος Αἴδῃ, φάος Αἴδῃ, σκότος Ζηνί. φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε πᾶσαν ὥρην, πᾶσαν χώρην διαπρησσόμενα κεῖνά τε τὰ τῶνδε, τὰ δέ τε τὰ κείνων,

« Luce in Giove, tenebre nell'Ades; luce nell'Ades, tenebre « in Giove; quello quà e questo là, cammina e si sposta, facendo, « in ogni stagione, in ogni luogo, quello la funzione di questo, « questo la funzione di quello, » — che si vorrebbe da taluni attribuire all'Efesio, pare supporre che il sole (φάος) si trovi ora al di sopra della terra (emisfero nord) ora al di sotto (emisfero sud), il che contradirebbe, in prima, la quotidiana estinzione del sole, ed accennerebbe poi all'idea della sfericità della Terra. — Ma si può rispondere 1° che nulla ci obbliga ad attribuire il frammento ad Eraclito, 2° che quando glielo si attribuisse, potrebbesi ancora intenderlo nel modo seguente: Siccome il sole si spegne la sera, la sua sostanza penetra nella terra e nel mare

rico (*Iliade* XVIII. 489), ove vien detto dell'Orsa Maggiore:

..... Intorno al polo
Ella si gira, ed Orïon riguarda,
Dai lavacri del mar sola divisa.

(Trad. MONTI).

Omero, secondo Strabone, avrebbe sotto l'Orsa significato il cerchio artico intiero; altrimenti, essendo in quello spazio tante stelle sempre visibili nelle loro rotazioni, non avrebbe detto che sola l'Orsa non si bagna nell'Oceano. Quindi Cratete ebbe torto di correggere quel verso, ed Eraclito meglio di lui e più

sotto altra forma, per rinascere di nuovo l'indomani dalle evaporazioni della terra e del mare. Eraclito poteva dire: Luce nel cielo, tenebre nel mondo inferiore, e viceversa. Ma l'espressione « luce nell'Ades » sarebbe solo un modo di affermare che la sostanza del sole ha lasciato il cielo e il mondo superiore nell'oscuro, per penetrare nel mondo sotterraneo, sotto altra forma. — Il fuoco si sviluppa, dal mondo inferiore per elevarsi nel superiore, poi vi ritorna. Tale pure sarebbe il senso generale che appare in un vicino passo del *de diaeta* in questi termini: « C'è questa opinione « nel mondo: quel che va crescendo dall'Ades alla luce, prende « nascita; e quel che va decrescendo dalla luce all'Ades, muore » (*De diaeta*, 4. Littré VI, p. 474). Quella ipotesi messa innanzi dal Teichmüller contro quelle di Lassalle, Zeller e Schuster, pare meglio confarsi colle nozioni eraclitiche poc'anzi esposte, quantunque debbasi piuttosto ritenere come perdita di tempo il soffermarsi così a lungo sopra asserzioni forse mai enunciate dal nostro filosofo.

omericamente, nominò anch'egli l'Orsa, invece del cerchio artico, dicendo:

Ἡοῦς καὶ ἑσπέρης τέρματα ἡ ἄρκτος, καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός. [1]

Il frammento è oscuro, dice P. Schuster; e difatti ecco le diverse traduzioni che se ne hanno. La prima parte viene generalmente interpretata così: « Della mattina e della sera (cioè del sorgere e del tramontare) limite è l'Orsa. » Il rimanente è tradotto da SCHLEIERMACHER: « e di contro all'Orsa il termine (ὅρος per οὖρος) del sereno Giove, » e da MULLACH: « atque e regione ursae sereni Iovis terminus ». SCHUSTER propone ὄρος invece di ὅρος e di οὖρος, e dice: « la vedetta, o la montagna, di Giove celeste ». TEICHMULLER lascia il testo com'è, interpretando: « e di contro all'Orsa il guardiano che Giove diede all'Orsa » trattandosi della stella ἀρκτοῦρος, da ἄρκτου - οὖρος guardiano dell'Orsa. Quest'ultima interpretazione che mi pare doversi ritenere per la migliore, viene così espressa dall'astronomo MARTIN: [2] « Les limites de l'aurore et du soir sont l'Ourse et, en face de l'Ourse, le gardien

[1] STRABONE, I. 6, p. 3.

[2] Op. cit. p. 126. Cui MATINÉE pure si attiene. Op. cit. p. 148-150. Io tolgo la citazione dal libro di Matinée.

de Zeus qui réside dans l'ether. » Traduco ora il commento di Martin: « Quel frammento di Eraclito si riferisce, come il verso omerico, alle stelle che non hanno un tramonto, cioè alle stelle comprese nel cerchio di perpetua apparizione (ἀεὶ φανερός), che Strabone e gli antichi chiamavano pure *arctico* (ἀρκτικός), dal nome di quella costellazione boreale. Ma cos'è questo *guardiano di Giove?* Il signor Teichmüller ha bene inteso che, con questa espressione, l'oscuro Eraclito, quel Licofrone della prosa ionica, designa il *guardiano dato da Giove* all'Orsa, cioè la stella Arcturus, il cui nome Ἀρκτοῦρος, οὖρος τῆς Ἄρκτου, significa guardiano dell' Orsa. In quanto all'*aurora* e alla *sera*, Strabone ci indica bene che, con quelle parole, Eraclito ha inteso lo spuntare ed il tramontare... ed ha ragione quando dice che quel cerchio è il limite del sorgere e del tramontare, ma egli avrebbe dovuto aggiungere in qual senso e per quali astri.... La circonferenza del *cerchio di perpetua apparizione, cerchio arctico* degli antichi, è, per le stelle fisse, il limite al di quà del quale esse non hanno il sorgere e il tramontare, mentre quelle che sono al di là di quel limite, partendo dal polo artico, per esempio Arcturus, situato a poca distanza fuori il cerchio di perpetua apparizione, hanno un sorgere ed un tramontare ogni giorno. L'Orsa maggiore ed Arcturus sono dunque secondo Eraclito, i limiti visibili tra quelle due classi di stelle, imperocchè, per la latitudine di Efeso, il limite esatto, ma ideale ed invisibile, cioè la circonferenza del cerchio di perpetua apparizione, cerchio artico di Strabone, tangente all'orizzonte, passa tra l'Orsa maggiore ed Arcturus ». [1] — Per quanto sia attraente quella spiegazione del frammento eraclitico, essa non è stata presa in considerazione dallo Zeller, il quale vi scorge questa sola opinione, cioè, che il Nord e il Sud si trovano fra l'Est e l'Ovest: la espressione οὖρος αἰθρίου Διός significando allora semplicemente: la regione della luce. Difatti, οὖρος ha pure il senso di « spazio in cui si spiega un'attività ». Ma allora tanto vale attenersi alla versione del traduttore italiano di Strabone: [2] « Del levante e dell'occidente è termine l'Orsa, e di contro ad essa è il soffio del sereno Giove », cioè il mezzogiorno. Soffio, aura, vento propizio, sono tanti sensi della parola οὖρος. Se non che la seconda metà del frammento perde il suo sapore, ed è banale. Atteniamoci dunque alla più interessante e ad un tempo più razionale interpreta-

[1] Martin. Op. cit. p. 101-103.

[2] F. Ambrosoli: *Della Geografia di Strabone.* (Volgarizzamento) Milano 1832.

zione di Teichmüller e di Martin, aggiungendo però che *sub judice lis est.*

Se dunque Eraclito ha fatto quella osservazione che oltrepassa in ogni caso l'opinione generalmente infantile di quell'epoca, tornerà difficile ammettere che egli abbia attribuito al sole il diametro di un *piede* umano, come pretendono taluni. [1] È impossibile che un pensatore come l'Efesio non abbia mai osservato che un corpo lontano appare più piccolo di quel che realmente non sia. Si tratta qui di constatare un malinteso, e non di mettere sul conto dei pregiudizi volgari — ai quali il filosofo non ha potuto così benevolmente adattarsi, — una simile goffaggine. [2] Anzi, osserveremo, terminando questo articolo, come in diverse ipotesi della loro cosmologia, il filosofo Efesino, come i suoi predecessori ionici, abbiano dato prove

[1] Diog. IX. 7: Eraclito « disse che il sole è in grandezza come appare ». *Placita* II. 21: « Anassimandro disse il sole essere uguale alla terra ... Anassagora molto maggiore del Peloponneso (!); Eraclito, *di lunghezza di un piede umano.* » Stob. I 526: το δὲ μέγεθος ἔχειν εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου.

[2] Il Matinée che crede però alla veracità di quelle informazioni, cita questi questi versi di Lucrezio (de R. N. L. V.):

« Nec nimio solis major rota, nec minor ardor
« Esse potest, nostris quam sensibus esse videtur... »

e menziona una analoga opinione di Epicuro, intorno alla dimensione del sole.

non lievi di sagacità quasi divinatrice. Senza poi volere esagerare la loro importanza scientifica, nè stabilire parallelismi anacronici, è curioso osservare come quei pensatori primitivi abbiano istintivamente sollevate le quistioni che preoccupano specialmente gli scienziati moderni.

Eraclito, come gli altri ionici, cerca l'unità della sostanza primordiale, fa consistere in acqua la prima fase di trasformazione della sostanza, attribuisce alla evaporazione la più gran parte dei fenomeni cosmici, rinchiude il sole in una conca sferoide, fa generare dal movimento ogni azione cosmica, fa sortire il tutto da uno stato primitivo di accendimento, in cui tutto deve ritornare un'altra volta, ecc.

Ed ora, la chimica moderna riduce la varietà indefinita dei corpi ad un numero determinato di elementi chiamati corpi semplici, ed ognora tenta di scomporli ancora, ma certi teorici cominciano a supporre che i corpi ponderabili non siano che aggregati diversi di atomi simili. Altri, più arditi, pretendono che questi atomi simili, non sarebbero che *etere* in quanto alla sostanza. Secondo quella *ipotesi* si vorrebbe ritornare alla identità degli elementi materiali, cioè all'unità della sostanza fondamentale, la quale poi, produrrebbe la diversità degli esseri, unicamente mediante la di-

versità dei movimenti [1]. Il Béron suppone che il cominciamento di ogni azione cosmica consisterebbe nello scuotersi d'una regione dell'etere, manifestandosi sotto forma incandescente, poi nell'apparizione di sferoidi minerali in istato di vapore, o di sferoidi acquose, e queste ultime sarebbero dotate di movimenti particolari donde risulta lo sviluppo delle diverse combinazioni. Secondo lo stesso autore, il nostro globo sarebbe stato primitivamente una sferoide di molecole d'acqua, precipitando al suo centro i residui minerali dei fenomeni vitali che si sviluppavano alla sua superficie. Col tempo, l'accumulazione di quelle materie formò la parte solida dei corpi siderali. Il primo grado di trasformazione, operato dal suddetto scuotimento dell'etere, avrebbe dunque prodotto gli elementi dell'acqua, che si trovarono sin da principio saturati di luce e di calore, o di vapore d'acqua luminosa; e quel vapore, condensandosi, si agglomerò sotto forma sferoidale. La scienza ammette oggidì che il corpo delle comete non è che un volume di vapori rinchiuso in un involucro più o meno denso, ed alcuni pensano che un immenso anello di materia cosmica esiste intorno al sole, e che sotto l'in-

[1] NAVILLE: *Physique moderne*, p. 9-10.

fluenza delle vicinanze terrestri, quella materia si condensa quà e là e si precipita. — E questo pure suppongono, cioè, che quando una causa qualunque, risultando necessariamente dalle leggi eterne, scomporrà, sia il nostro sistema solare, sia il nostro gruppo stellare, gli elementi primordiali che lo costituiscono, ricuperando la loro indipendenza, risplenderanno di una luce che annunzierà alle nebulose vicine una immensa distruzione, e sarà l'aurora d'un mondo nuovo [1].

In presenza di tali ipotesi moderne, non possiamo fare a meno di pensare ai tentativi analoghi dei nostri Ionici. Questo fuoco che si muove e produce l'acqua, dalla quale poi col tempo si sviluppano i corpi solidi e gazosi; questi astri che provengono da vapori luminosi, rinchiusi in ruote, o gusci, o conche; questo scomporsi delle cose sulla via dell'accendimento finale, ecc., sono tanti sogni dell'Efesio che paiono volersi ora verificare. Un parallelismo fisico, concepito a quel modo, non è egli più razionale di quell'altro, metafisico, che il Lassalle vuole forzatamente stabilire tra Eraclito e l'Hegelianismo?

Non è « l'idea filosofica nella sua forma metafisica ed il principio logico della identità dell'essere e del

[1] Vedi ROISEL: *la Substance.* (Paris 1881) pag. 8-13, passim.

non essere » che si palesa per la prima volta in Eraclito, ma bensì: l'idea filosofica che cerca la sua via nelle forme sperimentali, ed il principio fisico della identità della sostanza sotto il molteplice delle trasformazioni. Questo concetto è il vero storico, ed allo stesso tempo il più naturale, nel seno della primitiva filosofia. La sua importanza storico-filosofica sta anzitutto nell'intenzione; e se quelle ipotesi ci paiono infantili, non è da meravigliarsene! Ogni scienza esordisce con simili ipotesi, le quali valsero a costituire il primo alimento dell'umano sapere.

CAPO IV.

L'ANIMA UMANA.

Una teoria generalmente prediletta nel seno della greca filosofia, è senza dubbio quella della correlazione *sui generis* che Platone, gli Stoici, e sopratutto gli Alessandrini, scorgevano tra l'*Universo* e l'*uomo*, da essi concepiti come due esseri analogamente costituiti e formanti ciascuno un tutto. Si pensava che il mondo fosse un essere animato, simile all'uomo, composto anch'esso di anima e di corpo, talchè Filone Alessandrino giunse perfino a chiamar *grand'uomo*, il mondo (μέγας ἄνθρωπος), e *piccol mondo*, l'uomo, (μικροκόσμος).[1] Quella opinione, sviluppata ed esagerata dai filosofi mistici, diventò poi quella *dottrina del Macrocosmo e Microcosmo* professata anche da alcuni pensatori moderni, e secondo la quale, l'uomo è una

[1] *Quis rer. div. haer.* I. 494 M.

sintesi dell'intiero universo, e l'universo una estensione, un ingrandimento dell'uomo.

Una tale teoria, pensa P. Schuster, stende le sue radici sino in Eraclito, e crediamo opportuno discorrerne, ora che abbiamo esposto la nozione del Cosmos eraclitico e che stiamo per interrogare il filosofo sulla natura dell'uomo. Il Schuster [1] vuol indagare qual sia il filosofo che per il primo abbia saputo, nel suo sistema, trar partito di quella analogia che dicesi esistere tra il mondo e l'uomo, ed a quello scopo egli cita PLATONE, il quale, nel suo *Filebo* (p. 28-29), parlando della correlazione fra mondo ed uomo, insiste anzitutto sugli elementi *ignei* di cui partecipano tanto la natura umana come la universale; il che sarebbe, secondo il Schuster, un indizio della origine o provenienza eraclitica di cotale teoria. Da Platone poi egli passa al libro pseudo-Ippocratico, Περὶ διαιτής, ove è detto (c. 10) che il fuoco ha tutto ordinato nel corpo umano secondo il modello dell'universo, s'è lecito paragonare il piccolo al grande ed il grande al piccolo: cioè paragonare per esempio, l'*abdomen*, che è la parte più ampia del corpo, al *mare*, perchè l'abdomen, come il mare, contiene il nutrimento secco e

[1] Op. cit. p. 96-116.

l'umido, e li partecipa all'intiero corpo, come il mare li partecipa all'intiero mondo. Paragonare l'involucro dell'abdomen alla terra; paragonare il fuoco dell'universo, degli astri, a quello che circola nel corpo nostro e nell'anima umana, ecc. E siccome è ammesso da tutti i critici, che il Περὶ διαιτής contiene gran parte di teorie eraclitiche, se ne conclude che questa pure gli si debba attribuire. — Il *Timeo* di Platone (p. 40 e sgg.) contenendo poi numerosi parallelismi della stessa indole di quelli che si scorgono nel libro pseudo-Ippocratico, cioè più o meno eraclitizzanti, ne risulta per P. Schuster che, tanto Platone quanto il Pseudo-Ippocrate, devono aver avuto in mente un luogo del περὶ φύσεως di Eraclito, non contenuto nei frammenti sino a noi pervenuti, e che doveva stabilire una relazione tra l'universo e l'organismo umano, sia per esempio tra l'abdomen e il mare, nella loro comune qualità di agenti nutritivi, sia pur anche fra certe altre parti del nostro organismo, col sole e gli astri in generale. — Quella *ipotesi*, particolare allo Schuster, giacchè nissun altro interprete l'ha messa in campo, non è senza fondamento, ma non vorrei trarne tutte le conseguenze che l'ingegnoso Tedesco ne deduce, cioè supporre che Eraclito avesse esposto le sue teorie sul mutamento della sostanza, sulla quotidiana

alimentazione del sole e sul suo rinnovarsi ogni giorno, sull'accendersi e lo spegnersi, cioè sull'apparire e lo sparire dei periodi mondiali successivi (διακόσμησις - ἐκπύρωσις) ecc., — tenendo sempre fisso nella sua mente quel concetto di continuo parallelismo, cui forse egli non allude che in modo puramente occasionale.

Ad ogni modo, abbia o non abbia Eraclito escogitato l'idea di cotale relazione, tanto è che i suoi principî, come certe sue dottrine particolari, non vi si sarebbero opposte, e tra queste menzioneremo ora la nozione dell'anima.

Difatti, quantunque l'Efesio abbia detto che « non « si rinverrebbero i confini dell'anima, quando pure « si tentasse qualunque via, così n'è la ragione na- « scosta:

ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει, [1]

egli tenta pertanto di farcene conoscere la natura essenziale. L'anima si compone di fuoco, cioè l'anima è una evaporazione calda ed asciutta, una ἀναθυμίασις di quel fuoco che è principio d'ogni cosa, [2] e che più

[1] Diog. L. IX. 7. Tertull. *de An.* 2.

[2] Arist. *de An.* I. 2, 405: Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί

particolarmente si ritrova nella sostanza degli astri. Per cui alcuni antichi dissero l'anima essere, secondo Eraclito, « una scintilla della sostanza siderale » [1] o del fuoco celeste; una αὐγή, evaporazione chiara che ogni giorno sviluppasi ed infiammasi. La nostra anima partecipa dunque della natura universale ignea. Ella è per conseguenza *materiale*, ma d'una sottigliezza o leggerezza vicina della immaterialità, perchè impercettibile; tale almeno dev'essere il senso in cui bisogna intendere l'epiteto ἀσωματώτατον adoperato da Aristotele nel passo ora citato. — Così concepita, la sostanza dell'anima, che è parte integrante della sostanza universale nella sua forma di fuoco, sarà sottomessa alle stesse peripezie di trasformazione; per cui, il frammento che già citammo, riferendolo allo sviluppo dei tre grandi stadî della sostanza, deve

φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί. Lo Stagirita è seguito da Themistius, *de An.* 67 a: ἀναθυμίασιν... οὐκ ἄλλο τι ἢ πῦρ ὑποληπτέον, e da Philoponus, *de An.* fol. 3 a: σωματικὰς μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ἐτίθεντο οἱ φυσικοὶ... fra i quali Eraclito, poi f. 4 a: εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος τὸ πῦρ, πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα, ἄλλα πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν.

[1] Macrobius. *Somn. Sc.* I. 14. Heraclitus physicus (animam dixit) scintillam stellaris essentiae.

naturalmente riferirsi anche all'anima, come anima; imperocchè, l'anima essendo un vapore asciutto che si produce ogni giorno dai vapori meno asciutti od umidi, si può dire [1] che « per le anime è morte diventar acqua » ma che però « anche dall'acqua si sviluppa di nuovo l'anima. » Quella continua trasformazione cui l'anima è sottoposta equivale al rinnovamento costante dei vapori asciutti che la costituiscono, e che le vengono dal fuoco esterno. La natura dell'anima sarà dunque tanto più elevata e perfetta quanto sarà più puro di ogni sostanza eterogenea, il fuoco di cui essa si nutrisce A questo concetto riferisconsi i seguenti frammenti:

ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

« L'anima asciutta è la più sapiente e la migliore. »

οὗ γῆ ξηρή, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

« Dove il paese è asciutto l'anima è la più sapiente « e la migliore. » [2] E pare che secondo Eraclito il

[1] ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι... ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

[2] Questi due frammenti vengono citati diversamente. E per dare uno *specimen* del modo inesatto con cui gli antichi riferivano le parole degli antichissimi, trascriverò le diverse lezioni: Stobeo (*Flor.* V. 120): αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη

paese asciutto fosse quello dei Greci. — Un' altra prova della materialità dell'anima si ritrova ove Eraclito dà ad intendere che se il fuoco dell'anima è contaminato dalla umidità, sparisce la ragione o il senno. Benchè « l'anima lampeggi a traverso il corpo come il lampo a traverso le nubi »:

ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος,

essa però può ricevere impressioni dall'elemento materiale che le serve d'involucro, cioè dal corpo: « Un « uomo ubbriaco si lascia condurre da un bambino;

(Mss. αὕη ξηρή — αὐγὴ ξηρή). Musonius (ap. Stob. *Flor.* XVII. 43): αὕη ξηρή. (Mss. αὐγὴ ξηρή — αὗ γῆ ξηρή). Porphyrius (*Antr. nymph.* C. 11): ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη. Glycas (*Annal.* I. 74, cf. 116) ψυχὴ ξηρωτέρη σοφωτέρη. Plutarcus (*Rom.* 28): αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρή (Mss. αὕη γὰρ ψ. καὶ ξηρὴ) ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον, ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος. Id. (*def. orac.* 41, p. 432): αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡρ. Id. (*de esu. Carn.* I. 6, 4, p. 995): αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη (Mss. αὐγῇ ξερῇ ψυχὴ). Galenus (T. I. 346 ed. Bas. Vedi Bywater, p. 31): αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη. Hermias (*in Plat. Phaedr.* p. 73 Ast.) come Galeno. Clemens (*Paed.* II. 156): αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Philo. (*ap. Eus. praep.* VIII. 14, 53): οὗ γῆ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Id. (*de Provid.* II. 109, Vers. armen.): « in terra sicca animus est sapiens ac virtutis amans ». Synesius (*de Insomn.* p. 140 A): ξηρὴ ψυχὴ σοφή. Eustathius (*in Il.* XXIII 261): ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.

« titubante, ei non sa ov'egli vada, perchè porta seco « un'anima umida »:

ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου, σφαλλόμενος οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων. [1]

La sostanza stessa dell'anima è stupidita dall'*umidità* del vino. Il corpo vacillante non si regge quando l'anima che lo deve sostenere, ha smarrita la ragione. Già, senza l'anima il corpo è cosa impotente, perfino schifosa, ed « i cadaveri (che sono corpi privi di anima) sono da buttarsi via peggio del letame »:

νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι. [2]

Dal fuoco nata, l'anima individuale si trova in relazione coll'essenza universale e materiale. Eraclito rimane una volta ancora sul terreno fisico. E da questi principî egli dedurrà altre conseguenze, sempre fisiche, sul modo con cui le anime diventano ragionevoli, mediante cioè il fisico procedere della respirazione. Le anime poi essendo vapori asciutti, ne conseguirà che ovunque s'infiammino cotali vapori, ivi sviluppansi

[1] Stob. *Floril.* 18, 32; Plut. *Quaest. conv.* III proem. 2.
[2] Plut. Ibid. IV, 4, 3, 6; Orig. *Contr. Cels.* V. 14, p. 247; Strab. XVI, 26; Philo, *de prof.* II. 555, ed altri.

delle anime. Per cui: « tutto, dice Eraclito, è ripieno di anime e di dèmoni »:

πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη. [1]

Opinione antichissima, che vien pure attribuita a predecessori dell'Efesio [2], ed alla quale si riferisce probabilmente l'aneddoto riferito da Aristotile [3] sull'omnipresenza degli Dei.

A quell'idea di *evaporazione* delle anime si rannoda pur quella della loro *razionalità*. Ricordiamoci un passo di Cleante [4] ove ci vien detto che Eraclito, volendo provare che l'anime evaporandosi diventano sempre più intelligenti, le paragona ai fiumi, nei quali sempre altra acqua scorre. Questo significherebbe che le anime devono rimanere in relazione col mondo circostante mediante i vapori ignei che si sviluppano dall'umido e che le alimentano ognora. Come poi le anime si man-

[1] Diog. L. IX. 7.
[2] Talete, per esempio, avrebbe anche detto: πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (Arist. *de An.* I. 5, 411). Ossia: τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη (Diog. L. I. 27).
[3] *De part. anim.* I. 5: Ad alcuni stranieri che cercavano di lui, Eraclito, che si trovava presso il focolare, avrebbe risposto: « Avanti pure, chè anche qui sono gli Dei! »
[4] Ap. Eus. *Pr. evang.* XV. 20, 1: ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται...

tengano in unione col fuoco eterno, cioè come s'alimentino da quei vapori ignei, Eraclito non lo dice nei frammenti, ma SESTO EMPIRICO pretende farcelo conoscere in un luogo [1] che tradurremo *in extenso*: « Eraclito, dice l'Empirico, dichiara la ragione (λόγος) essere criterio della verità, non una ragione qualunque, ma la *ragione comune* e divina (λόγον κοινὸν καὶ θεῖον). Qual sia poi questa, importa mostrarlo in breve. È opinione del « fisico » (Eraclito) essere l'aria circostante razionale e prudente (τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τέ ὂν καὶ φρενῆρες). Aspirando questa divina ragione per la via respiratoria, secondo Eraclito, diventiamo razionali (τοῦτον δὴ τον θεῖον λόγον, καθ' Ἡράκλειτον, δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροί γινόμεθα), e nel sonno siamo dimentichi, ma svegli ridiventiamo razionali. Imperocchè, nel sonno, essendo chiusi i pori dei sensi, il nostro animo (νοῦς) interrompe le sue relazioni coll'ambiente universale (περιέχον), rimanendo la sola respirazione, quale conservatrice della vita; così isolato lo spirito perde la facoltà della memoria di cui era prima dotato. Ma nella veglia si ricupera la facoltà conoscitiva per via dei pori dei sensi, che sono come usci pei quali passa l'animo per ricongiungersi coll'elemento circostante.

[1] *Mathem.* VII. 127, 11.

E siccome il carbone avvicinato al fuoco prende altra forma e s'infiamma, mentre si spegne quando lo si allontana, così la parte del vasto cielo che penetra nel nostro corpo, è per così dire priva di ragione dopo la sua separazione; ma tosto che la communicazione è ristabilita fra essa e la sua sorgente, mediante i pori, essa ridiventa simile al tutto donde essa emana. Questa ragione comune e divina, per la cui partecipazione diventiam razionali, è chiamata da Eraclito il criterio della verità, (κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος); in conseguenza, ciò che si palesa comunemente a tutti è certo e vero, imperocchè lo si consegue dalla ragione comune e divina; mentre che non bisogna prestar fede a ciò che appare solo a taluno, giacchè proviene da una causa opposta a quella della conoscenza comune. »

Quanto ci sia poi di Eraclito stesso in quella citazione di Sesto, non lo si può facilmente scuoprire. Nè il νοῦς nè il περιέχον, nè il λογικόν nè il κριτήριον τῆς ἀληθείας, possono considerarsi come espressioni eraclitiche; ma in ogni caso risulta da quel passo che, per Eraclito, la ragione, o il calorico, (cf. Zeller I, 645, 1.) ci viene partecipata dall'esterno, dall'aria ambiente, dall'atmosfera, o come chiamar si voglia quel περιέχον di Sesto; e che duplice è il processo mediante cui

quell'elemento penetra in noi: l'uno effettuandosi per la respirazione (ἀναπνοή), e l'altro per gli organi dei sensi (τῶν αἰσθητικῶν πόρων). Ed è poi evidente che questo doppio processo non è contrario a quel che dice Cleante (ap. Eus. pr. ev. XV, 20) della evaporazione delle anime, imperocchè bisogna sempre supporre che l'elemento assorbito per mezzo della respirazione e dei sensi, è il prodotto di evaporazioni esterne. Ed ora, se l'Empirico Sesto ha detto altrove [1] che, secondo Eraclito, l'uomo non è ragionevole, e che solo è ragionevole il περιέχον, cioè la luce esterna o il fuoco atmosferico, questo non è che una conseguenza della teoria su esposta. Il corpo umano non è λογικός da per se stesso, ma solo lo diviene per partecipazione all'elemento esterno. Se poi i *sensi* dell'uomo vengono a *chiudersi*, nel sonno, per esempio, la luce razionale svanisce, come il mondo esterno svanisce per il dormiente. A quel concetto si riferiscono probabilmente le parole seguenti attribuite da Plutarco ad Eraclito:

τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι: [2]

« Agli uomini che vegliano è uno e comune il

[1] *Math.* VIII, 286.
[2] PLUT. *de Superst.* c. 3.

« mondo, ma ciascuno di quelli che dormono si ri-
« volge ad un suo mondo particolare ». Cioè, il dormiente è ridotto alle divagazioni del sogno. Nondimeno, in quello stato d'inconsapevolezza, egli prende ancora una certa parte all'azione generale della natura, giacchè: « Siamo pure, anche dormendo, operai
« e collaboratori negli avvenimenti del mondo »:

καὶ τοὺς καθεῦδοντας ἐργάτας καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων. [1]

In relazione con questa comunanza generale degli uomini col mondo obiettivo, si trova pure la razionalità degli individui. L'uomo dice il vero quando fonda le sue parole sull'elemento comune a tutti, sulla ragione esterna che penetra in lui quale elemento.... materiale! Si stenta a pronunciare quell'aggettivo, ma non lo si può evitare. Se le anime diventano νοεραὶ o λογικαὶ, per aspirazione e per sensazione, questo loro essere intelligenti e ragionevoli è una qualità della sostanza che aspirano e sentono, cioè una proprietà materiale. — E qui si palesa uno di quei caratteri della filosofia primitiva, che consiste nella confusione dell'intelligibile col sensibile, dello spirituale col corporeo,

[1] M. AUREL. VI. 42, (cf. SCHUSTER ad fr. 56; ZELLER I, 646).

dello spirito colla materia — di cui parlammo nei preliminari. Anassagora sarà il primo a stabilirne la distinzione. Il nostro Eraclito non ne sente ancora la necessità. Ma questa confusione non risulta da un errore di logica. Anzi! Se il fuoco è il principio sostanziale di ogni cosa, cioè la ragione o causa di ogni esistenza, come non sarà esso pure la causa od il principio di ciò che è la miglior parte dell'universo e dell'uomo, cioè della razionalità? Eraclito è conseguente; conseguente anche nell'errore. E questo si paleserà meglio ancora quando esporremo le sue idee sull'ordine razionale ch'egli scorge nell'universo. Per ora ci basterà osservare come queste fisiche teorie stiano in accordo colle idee generali espresse in principio, intorno alle condizioni del sapere umano. Bisogna, diceva egli, seguitare ciò che è comune a tutti, e comune a tutti è il ragionare, perchè la ragione ci viene a tutti partecipata dall'elemento razionale esterno. Questo è logico. In un altro punto però il nostro Efesio non si spiega; cioè, se il ragionare è comune a tutti, se la ragione ci viene colla respirazione e col senso, cioè in modo necessario alla nostra natura, donde viene che non la seguitiamo sempre? Donde viene che, anche nella veglia, gli uomini non seguono sempre quella via razionale? « Benchè la ragione sia comune a tutti,

dice Eraclito, i molti si comportano come se ognun di essi avesse una facoltà particolare di conoscimento » (v. pag. 62). Questo non dovrebbe essere se la ragione penetra in noi così *fisicamente*. A tale inconseguenza Eraclito deve non aver mai pensato. E perchè? Per la semplice ragione che le sue preoccupazioni filosofiche o scientifiche miravano anzi tutto questioni di fisica, non di psicologia o di logica. Ed a chiarir meglio quella opinione, valgano le sue teorie relative all'ordine universale, che ora andremo ad esporre.

CAPO V.

L'ORDINE UNIVERSALE.

Fondato ch'esso è sopra una sostanza universale sempre in istato di trasformazione, sotto l'azione reciproca della lotta e della conciliazione dei contrarî, il processo fisico o fenomenale si presenta alla mente indagatrice dell'Efesio sotto l'aspetto d'un *ordine* cosmologico universale.

Questo Cosmos, diceva Eraclito, non è stato fatto da nissuno, ma fu, ed è, e sarà sempre fuoco eternamente vivo. Il termine κόσμος, da κοσμέω, ordinare [1] o se si vuole, da κομέω, curare, ornare, — implica di già l'idea di ordinamento o di ornamentazione, per cui Eraclito chiamando κόσμος l'universo (τὸ πᾶν), ebbe già pur egli la nozione di un ordine del mondo. Pi-

[1] OMERO (*Il.* II. 534, ecc.), ERODOTO (IX. 31, ecc.) l'adoperano nel senso di ordinare una schiera, un esercito; ESIODO (Op. 308) nel senso di ordinare e regolare affari.

tagora, dicesi fosse il primo a dare il nome di Cosmos all'universo nel suo insieme, per essere il meraviglioso ordinamento di esso, nel tutto e nelle parti, una manifestazione dell'ordine il più perfetto [1].

A questo concetto generalissimo, implicato nel significato della parola Cosmos, s'aggiunge poi quell'altro relativo allo sviluppo della sostanza che costituisce il Cosmos, cioè del fuoco eterno che si trasforma proporzionalmente, ossia, come dice Eraclito, che si spegne a misura ed a misura si riaccende. Che la espressione ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα si riferisca pure al trasformarsi del fuoco in cose e delle cose in fuoco, nel periodo mondiale (διακόσμησις), o la s'intenda delle continue oscillazioni tra la διακόσμησις e la ἐκπύρωσις come vorrebbe Schuster, ovvero ancora, che la si concepisca come applicabile comunemente alle due alternative, sempre rimane fermamente stabilito che le evoluzioni del fuoco, o le metamorfosi delle parti del mondo, procedono misuratamente, o normalmente, cioè con un certo ordine [2]. La sostanza adun-

[1] BENTLEY, opusc. philol. p. 347; PAPE, Vocab. greco-tedesco, dimenticando Eraclito, dice Empedocle il primo a servirsi del vocabolo κόσμος dopo Pitagora.

[2] Vedi particolarmente M. HEINZE. *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenburg 1872), p. 5-6.

que si aggira in un certo movimento ordinato che è, per la mente nostra, la legge delle sue trasformazioni. E questo movimento si manifesta in particolar modo nella lotta e nella conciliazione degli elementi opposti, di cui già parlammo. Il muoversi *con misura* essendo una qualità inerente al fuoco eterno ed una proprietà immanente nell'universo, pur esso eterno nel senso indicato più sopra, ne risulta che l'ordine universale è eterno come la sostanza ed il mondo. E se così è, se l'ordine si è eternamente manifestato tale nella lotta e conciliazione dei contrarî, il filosofo è conseguente allorquando egli attribuisce a quella manifestazione il carattere di *necessità*. Le cose si generano mediante la guerra, la quale, come fu detto, è Giustizia, non potendosi le cose produrre che a seconda dell'ordinato movimento della sostanza, cioè in forza di legge necessaria. « Tutto accade per effetto della lotta », dicevasi prima, (pag. 154), ed ora: « tutto accade per *predeterminazione* (εἱμαρμένη) e si armonizza mediante evoluzioni contrarie (διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς). [1] » Tutto succede per destino, cioè per necessità (ἀνάγκη).[2] Un

[1] Diog. L. IX. 7: ἐκ πυρὸς τὰ πάντα .... πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἁρμόσθαι τὰ ὄντα.

[2] Plut. *Plac.* I. 27: Ἡράκλειτος πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην. Cf. Stob. *Ecl.* I. 60 e I. 178.

passo doveva trovarsi, nel libro di Eraclito, il quale così cominciava:

ἔστι γὰρ εἱμαρμένη πάντως....

e di cui Stobeo non cita che quelle prime parole, trascurando di riferirci il più importante. [1] — La parola εἱμαρμένη, da μείρομαι, ἔμμορα, εἵμαρμαι, εἱμαρμένος, indica ciò che è stato a ciascuno impartito, che gli compete, che gli è destinato, e per estensione il destino che spetta a ciascuno, o il *Destino* semplicemente. Nel senso eraclitico la εἱμαρμένη esprime la predeterminazione di ogni evento naturale in forza di legge. Non è il Fato nel senso religioso, nè il Caso, ma l'idea del normale e necessario sviluppo del principio sostanziale sempre in moto. Difatti, dato che la sostanza si trasforma sempre in virtù della lotta e della conciliazione degli elementi opposti, questo procedere prende, nella nostra mente, un carattere di legge secondo la quale le cose devono per forza accadere, e perciò vengon dette predeterminate, necessarie. Laonde la εἱμαρμένη eraclitica è identica alla necessità (ἀνάγκη), come dicono Stobeo e Plutarco, ed esprime

[1] Id. I. 178. Sulla εἱμαρμένη di Eraclito si confrontino pure Simpl. *Phys.* 6 a; Plut. *de* Ei, 9, p. 388; *An. procr.* 27, 2, p. 1026.

la determinata ordinazione dell'universo, quale essa sempre deve essere. Le cose non possono sfuggire a quell'ordine necessario, perchè incatenate ad esso: « il sole non oltrepasserà la sua mèta » diceva Eraclito, perchè ad ogni essere viene impartito il bisognevole, cioè quel che gli spetta, e non più. Le cose essendo il risultato dell'urto di forze ed essenze opposte, esse ci appariscono quale vicendevole successione di formazioni e di distruzioni, sia nella loro totalità (universo temporaneo), sia nella loro particolarità individuale. L'ordine somministra a ciascuna cosa il suo tempo, dopo cui essa deve sparire, sostituita da un'altra, come i mondi succedono ai mondi nel corso dell'eternità. « L'Eternità, dice « Eraclito, è un fanciullo che si diverte ordinando i « pezzi sul tavoliere, e che poi li rimescola di nuovo. « Ad un fanciullo appartiene il dominio! »

Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεττεύων, συνδιαφερόμενος· παιδὸς ἡ βασιληίη. [1]

Ciò non vuol dire che Eraclito « il mondo a caso pone » ma piuttosto che il movimento delle forze e sostanze universali è indifferente alle forme partico-

[1] Hippol. *Ref.* IX. 9 combinato con Lucian. *Vit. auct.* C. 14.

lari, le quali succedono, non come scopo finale delle trasformazioni della sostanza, ma come conseguenze necessarie delle stesse. Non a caso, ma però senza finalità voluta svolgesi il mondo. Ed è naturale, giacchè nulla esiste sopra il mondo che ne possa consapevolmente dirigere le peripezie eterne, e condizionare l'ordinamento. Il mondo appare ordinato alla mente eraclitica, ma come necessità alla quale si trova incatenata la sostanza del fuoco eterno, e non come realizzazione d'una mente trascendente all'universo. Ed ora, dondè proviene che l'*ordine* universale appaia *tale* alla ragione umana? Donde risulta che la nostra mente scorga una convenienza che la soddisfa nel modo con cui il mondo ordinatamente si produce e riproduce? Da null'altro che dalla identità di natura, direbbe Eraclito, che esiste, tra la sostanza dell'anima umana pensante, e quella del fuoco principio formatore di ogni cosa. Il fuoco non appare già come possedente una volontà personale che dirige ogni cosa, atteso che esso medesimo è sottomesso alla propria sua legge di trasformazione; ma però si palesa all'Efesio come operando razionalmente ed intelligentemente, perchè Eraclito, come i suoi contemporanei, non sapendo distinguere tra l'intelligibile ed il sensibile, attribuiscono alla materia delle

proprietà che non le spettano, e viceversa, alla ragione, una materialità che non le conviene secondo il nostro modo di vedere.

E questo ci spiega il rimprovero che Aristotele generalmente rivolge a tutti i filosofi anteriori ad Anassagora, i quali non seppero mai vedere la *causa* dell'ordine se non *nelle cose ordinate* o nel loro principio *materiale* stesso. Io riassumerò il capitolo della *Metafisica* (I. 3) che si riferisce a questo argomento. La filosofia, dice lo Stagirita, è lo studio delle cause prime o principî. La parola causa (αἰτία) può avere quattro sensi diversi: 1° quello di essenza della cosa, vale a dire ciò che la fa essere quel che è (τὸ τὶ ἦν εἶναι); 2° quello di materia (ὕλη) o substratum materiale della cosa; 3° quello di origine del movimento della cosa (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως); 4° quello di scopo finale per cui la cosa è fatta (τὸ οὗ ἕνεκεν). Stabilito questo, Aristotele esamina le opinioni degli antichi filosofi i quali pure, dice egli, ammettevano principî e cause, quantunque non li cercassero che nell'ordine materiale. Le loro opinioni differiscono però sul numero e la natura speciale dei principî che ammettono. Talete pose l'acqua come principio, Anassimene l'aria, Eraclito il fuoco, Empedocle i quattro elementi, aggiungendo ai tre primi la terra, Anassagora le omeomerie (o

parti similari). Secondo quelle teorie parrebbe che non vi è che una sola causa, la materia. Ma quel principio materiale, sia pur esso uno o molteplice, come mai potrà esso arrivare a mutamento? Quale è la causa della sua trasformazione? Non è il bronzo che fa la statua; la causa del cambiamento del metallo in statua è estranea al medesimo. In ciò consiste la difficoltà. — Indagare quella causa è dunque cercare un tutt'altro principio, cioè quello che chiameremo il principio donde parte il movimento. *Ma quelli che primi posero mano a quello studio e che dichiararono il soggetto dei fenomeni essere assolutamente uno, non hanno ravvisato quella difficoltà.* — Allusione a Talete, Anassimene ed Eraclito di cui più sopra. — Alcuni però di quelli che sostennero l'unità della sostanza (gli Eleatici), preferirono dire che il tutto è immobile, evitando così ogni spiegazione del *divenire*. E dopo tutti quei filosofi, altri furono costretti cercare il principio secondo il quale le cose buone e belle diventano tali, non potendo verosimilmente la terra, od altro elemento di quell'ordine, esserne la causa, nè quelli verosimilmente pensarlo, nè esserne cagione un caso fortuito. Per cui, quando un uomo venne a dire che vi è una intelligenza, la quale, nella natura come negli esseri animati, è causa dell'ordine e della re-

golarità che ovunque si palesa nel mondo, questi apparve come digiuno in mezzo a gente che per ebbrezza divaga. Ed ora sappiamo con certezza che Anassagora fu quello che tali discorsi teneva. — Sin qui Aristotele.

A questa testimonianza riguardo ad Anassagora, aggiungerò quella di Platone. Nella sua giovinezza, Socrate, dice egli, si sentì fortemente invaghito degli studi sulla natura, — parendogli bella cosa comprendere le cagioni per cui tutte le cose si generano e si distruggono, e se il sangue costituisca il pensiero, o l'aria, o il fuoco, o nissuno di questi, ma solo il cervello, — se non che, dopo lunghe investigazioni, Socrate sarebbesi trovato inetto a siffatto esame. Ma avendo poi inteso qualcuno leggere in un libro, ch'ei diceva di Anassagora, essere l'intelligenza regola e causa di tutti gli esseri, ne sarebbe rimasto entusiasmato, trovando mirabile che l'intelligenza fosse cagione di tutto, e per il meglio [1].

Se Anassagora desta in Aristotele e Platone cotale ammirazione per aver distinto la causa dell'ordine dalle cose ordinate, questo vuol dire che, prima del filosofo Clazomenio, nissuno aveva posto mente a

[1] PLAT. *Fedone*, p. 96 e seg.

tale spiegazione dell'ordine cosmologico. Pitagora, Eraclito ed altri hanno bensì osservato che i fenomeni succedono in modo ordinato e razionale, cioè in un modo che soddisfa alle esigenze della loro ragione, ma invece di ammettere al di sopra del mondo, una causa di quella manifestazione razionale, essi hanno attribuito alla sostanza materiale quel carattere di razionalità. Il *numero* è, allo stesso tempo, sensibile ed intelligibile, materiale e razionale; ed il fuoco eraclitico, quantunque materiale, si sviluppa normalmente ed ordinatamente come dotato di ragione. Posto che egli ravvisava un ordine costante nella natura, Eraclito avrebbe dovuto, o dedurlo da una causa razionale trascendente e superiore alle cose materiali, come Anassagora, o semplicemente affermare che la ragione comune a tutti, scorge una ordinata successione nei fenomeni naturali, e che questa organizzazione ordinata si trasforma in legge razionale nella mente nostra. Ma Eraclito non fa quelle distinzioni. Egli combina inconsapevolmente quei due elementi. La nostra ragione ravvisa un ordine nella natura, dunque la natura si svolge per lui razionalmente, ed il principio materiale gli appare dotato di ragionevolezza. Anassagora ha osservato un ordine razionale e ne fa risalire la causa ad una mente esterna al mondo mate-

riale, Eraclito osserva lo stesso ordine razionale e ne conclude la razionalità del fuoco stesso. Egli pertanto prepara la via ad Anassagora, il quale avrà avuto in Eraclito un predecessore nel concepire l'ordine universale, ma rimarrà all'altro l'onore di aver cercato *fuori* della materia la causa di quell'ordine stesso. Questo è il motivo per cui Anassagora viene giustamente ammirato da Platone ed Aristotele.

Se non che, altri interpreti vogliono trovare, già in Eraclito, espressa l'idea d'una causa intelligente, d'una ragione universale, superiore al mondo. Esaminiamo dunque rapidamente le testimonianze e frammenti invocati a tal'uopo. Quasi tutti si riferiscono alla parola λόγος che già incontrammo parecchie volte, e per cui dovremo spesso rimandare il lettore ai relativi frammenti summentovati. Ma prima di tutto ricerchiamo il senso originale del vocabolo λόγος.

Gustavo Teichmuller (op. cit. p. 170-181) cita esempi tolti da Omero, Esiodo, Pindaro e Parmenide, in cui la parola λέγειν viene già adoperata nei diversi sensi di *cogliere, sceglierè* (attività reale) *contare, enumerare, raccontare* (attività ideale), *parlare;* ed il termine λόγος nei sensi molteplici di *leggenda, storia, aneddoto, parola* e contenuto della parola, cioè: *concetto,* e per estensione: *ragione* (Parmenide), *decreto, legge* (Pindaro) *verità,* ecc. — Lo sviluppo naturale di questi sensi successivi può riassumersi nel seguente modo, cioè, dal significato primitivo di λέγειν *cogliere, radunare,* si sviluppò l'idea di contare, *calcolare, calcolo, relazione, misura, ordine, legge;* ma come l'attività dell'intelletto nell'umana natura non s'effettua sempre a bocca chiusa, il λέγειν esprimendosi *oralmente* prese il senso di *raccontare,* e λόγος quello di *racconto;* per estensione poi si giunse al *parlare* ed alla *parola.* Dalla *parola* o *parole sensibili,* in virtù della stessa radice λεγ si arrivò ad esprimere anche l'insieme dell'elemento proferito, cioè la sostanza del *discorso.* Il contenuto del discorso è una generalità, una unità che abbraccia il molteplice; una *verità* che costituisce il *sapere,* il *raziocinio* ed infine la *ragione* dell'uomo. Tale essendo il senso molteplice che gli autori anteriori ad Eraclito diedero alla parola λόγος, ne consegue che anche in quei diversi sensi poteva l'Efesio adoperarla, cioè come misura, rapporto, racconto, parola, discorso, contenuto del discorso, verità, ragionamento, ragione.

Ed ora vediamo in quale significato sia adoperato il termine λόγος nei rispettivi frammenti eraclitici che lo menzionano. Si ritenga anzi tutto che Eraclito non era costretto intenderlo sempre nello stesso senso,

dato che i suoi predecessori non lo fecero, e di questo avremo numerose prove.

Si rilegga il frammento citato alla nostra pagina 53, e la nostra interpretazione. Ivi si scorgono due sensi della parola λόγος: « di quella verità (cioè dell'ordine universale) che sempre è, gli uomini non sono intenditori »; e poco più oltre: « mentre le cose succedono κατὰ τὸν λόγον τόνδε cioè: in tal guisa » nel modo accennato più sopra, o, come vuole lo Zeller, nel modo accennato nel presente discorso. Non è assolutamente necessario attribuire a λόγος il senso di *ragione* universale *trascendente* al mondo, e se nel corso della storia non si fosse sviluppata la così detta « dottrina del Logos [1] », nissuno avrebbe mai pensato al senso di *ragione* nel λόγος del frammento attuale. E quantunque poi glielo si dovrebbe dare, questo non ci obbligherebbe a farne una ragione trascendente all'universo, ma semplicemente la *legge razionale* obiettiva secondo cui procedono le cose universali.

Io vedo adunque nel frammento il significato di *concetto dell'ordine universale* e di *conformità a quell'ordine*, e null'altro.

[1] Vedi anche in proposito la mia *Doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*. Torino 1876.

Lo stesso senso di relatività all'ordine ci viene espresso quando l'Efesio dice (framm. cit. p. 105) che il mare si diffonde ed assume una misura ἐς τὸν αὐτὸν λόγον, cioè nella stessa *proporzione* di prima, ecc. Il mare precipitatosi dal fuoco aveva una data estensione, nella quale estensione o misura, o proporzione d'estensione, esso ritornerà prima di riassorbirsi nel fuoco. Chi vi scorgerebbe mai la necessità di tradurre: « in virtù della stessa ragione universale »? Nissuno, eccettuati coloro i quali conoscendo la tradizionale teoria stoica del Logos, la vogliono ravvisare nella analoga *espressione* adoperata da Eraclito, come se gli Stoici avessero semplicemente mutuato la dottrina eraclitica senza darle il minimo sviluppo.

Ed ora non possiamo trovar difficoltà nell'attribuire il senso di *ragione* al λόγος del frammento menzionato alla pagina 62, indotti a quella interpretazione dalle considerazioni esposte a pagina 68. Se, come dice Eraclito, il ragionare è comune a tutti, e se dobbiam poggiare il nostro sapere su quella comunanza razionale, potremo tradurre λόγος ξυνός per ragione umana comune a tutti, quantunque però non vi siamo costretti in modo assoluto, potendosi anche dire: « Importa seguitare ciò che è comune a tutti; ma quantunque il concetto dell'ordine universale debba esser fisso

nella mente di ciascuno, i molti si comportano come se ognun di loro avesse una speciale opinione sul modo con cui succedono le cose universali ». — È lecito pure tradurre in un modo diverso il frammento citato a pagina 76, cioè: « Non me ascoltando, ma i dettami della *ragione* (comune), si farà bene » ecc., senza che sia necessario introdurre l'idea d'una intelligenza superiore. Crediamo però doverci attenere alla prima interpretazione, avendo pure Eraclito attribuito al λόγος il senso di discorso, di argomento, di opinione, come risulta da questo passo: ὁκόσων λόγους ἤκουσα... « di tutti quelli di cui ho udito i discorsi o le dottrine » (vedi pag. 64), in cui la parola λόγος non ha che fare coll'idea dell'ordine universale.

Gli interpreti che vogliono attribuire all'Efesio la dottrina dell'intelligenza che presiede alle metamorfosi dell'universo, citano volentieri un passo di Diogene Laerzio (IX. 1, v. nostra pag. 67), che abbiamo anche noi considerato come frammento eraclitico, benchè i traduttori del Laerzio (Cobet, Lechi ed altri) lo considerino come semplice osservazione del relatore. Ad ogni modo le lezioni sono varie. Cobet (*Diogene Laert.* nella edizione pubbl. da Firmin Didot), legge: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτ' οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων. Ed ecco le varianti proposte:

γνώμην ἥτε οἱ – ὅτε ᾗ – οἴη κυβερνήσει – οἴη – οἴη τε – ἥτ' οἰακίζει – ὅτι ἓν κυβέρνησι – ᾗ οἴεται κυβερνάσθαι, ed altre. Per cui devesi anzi tutto usar precauzione nel fondare una teoria così importante sopra un frammento così incerto. Ma, ad ogni modo, gli interpreti suddetti traducono presso a poco: « una essere la sapienza, cioè di conoscere l'*intelligenza* capace di governare il tutto nel tutto »; l'importante sta nel senso di γνώμη, cui si vorrebbe dar quello di intelligenza, ingegno, ragione, o di νοῦς anassagorico. Se non che la γνώμη, come il λόγος, è ricca di significati. Essa dicesi pure dell'*opinione*, del *giudizio*, del *proposito*, del *decreto*, del *contenuto d'una proposizione*, e d'una *sentenza*. La κοινὴ γνώμη (Herodot. V. 63) s'intende di una comune sentenza od opinione, come il κοινὸς λόγος è la ragione comune. Noi le abbiamo dato il senso di *legge*, per estensione, cioè di decreto legale e necessario, in virtù del quale il tutto si comporta, senza che questa legge debba emanare da una personale intelligenza. E questo deve pur essere il senso adottato da Plutarco in un passo, ove allude certamente ad Eraclito, di cui egli aveva citato un frammento poche righe più sopra (v. nostra pag. 87): « Perciocchè, continua Plutarco, noi sentimmo i teologi, i quali in verso come *in prosa*, cantano e ricordano, che questo dio per propria natura

incorruttibile ed eterno, con certa determinazione del destino, e con certa ragione (ὑπὸ δή τινος εἱμαρμένης γνώμης καὶ λόγου) valendosi del mutamento di sè medesimo (μεταβολαῖς ἑαυτοῦ χρώμενος), alcuna volta si tramuta in natura di fuoco, e fa che tutte le cose s'assomigliano insieme; ed alcun'altra si veste di varie forme, e d'ogni sorta e a diversi effetti e potenze si sottomette; e riesce questo che al presente con voce divulgatissima è nominato mondo (κόσμος) » [1] Questo dio, il fuoco secondo Eraclito, che si trasforma nella ἐκπύρωσις e nella διακόσμησις obbedisce esso stesso naturalmente alla propria sua legge necessaria e razionale, perchè identica alla sua natura, ove si scorge che Plutarco non considera quella γνώμη e quel λόγος come esprimenti una categoria intellettuale superiore al mondo, ma bensì un carattere di necessità e di razionalità inerente agli sviluppi della sostanza.

Il nostro filosofo però, senza attribuire alla γνώμη altro senso che quello di *decretum fatale* che si compie nel mondo ed in cui è contenuta sapienza, cioè senza farne una intelligenza cosciente che regna sull'universo, ci lascia tuttavia intendere che il suo fuoco,

[1] Plut. *de* Ei, IX. 388. Cito appositamente la traduzione di Adriani ed Ambrosoli non sospetti di dogmatismo sulla quistione.

principio materiale, comporta in sè quell'elemento che chiamiamo razionale. Egli, probabilmente, non disse la parola, ma tutto ci fa supporre ch'egli concepisse il suo fuoco materiale come *intelligente*. E questo è naturale, non solo perchè ei non sa ancora distinguere il sensibile dall'intelligibile, ma perchè s'ei non ammette quell'elemento di razionalità nella sostanza universale, egli non può rendersi conto dell'elemento razionale comune, che egli scopre in ogni individuo e che egli crede introdursi nel corpo umano per via della respirazione. Laonde, quando Ippolito, Sesto Empirico e Plutarco, attribuiscono all'Efesio un πῦρ φρόνιμον [1], un περιέχον λογικόν καὶ φρενῆρες [2], ed un φρονοῦν [3], essi non hanno torto che sino ad un certo punto, cioè nel lasciar credere che Eraclito si sia già servito di tali espressioni, ma in fondo si deve però ammettere che egli *oscuramente* credesse ad un fuoco intelligente, razionale. Si è difatti osservato già come Eraclito chiamasse *Dio* il suo fuoco, *brillante Giove* la regione eterea o mezzogiorno, *Giove* la guerra dei contrarî, e *Giustizia* e *Necessità*, tutte personificazioni metaforiche invero, ma non però affatto esenti di senso

[1] Hippol. *Ref.* IX. 10.
[2] Sext. *Math.* VII. 127.
[3] Plut. *de Is. et Os.* 77, 382, B.

proprio; espressioni che attribuiscono intelligenza a fenomeni materiali e che s'adattano perfettamente all'indole del pensiero antico, poetico e religioso, il quale non è offeso dall'idea di applicare saggezza, scienza, ragionevolezza a categorie per noi inconciliabili col concetto di personalità. E chi sa che Eraclito non abbia egli stesso intravveduta questa anomalia, quando egli dice in un frammento oscuro che: « un essere, il solo savio, vuole e non vuol esser chia- « mato col nome di Giove »:

ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι ἐθέλει καὶ οὐκ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα. [1]

Parole che secondo ogni probabilità si riferiscono al principio sostanziale dell'universo, a quel fuoco dio che si cambia eternamente, e che non può venir chiamato Giove, in questo senso cioè, che il nome di Giove implica certe idee che non convengono all'essere primitivo; ma egli può eziandio esser chiamato di tal nome, poichè è realmente sotto il nome di Giove che viene adorato il principio di tutto. Quella interpretazione dello Zeller, condivisa da Max Heinze, ha anzitutto il merito della semplicità, risulta natural-

[1] CLEM. *Str.* V. 604 a.

mente dall'insieme dell'insegnamento eraclitico, e non s'imbroglia nelle complicazioni e ricercatezze delle ipotesi di Bernays, Lassalle, Schuster e Teichmüller. Per cui crediamo doverla ritenere per la migliore, per quanto incerte siano le conseguenze che da cotale frammento si possono dedurre.

Riassumendo ora la nozione eraclitica dell'ordine universale, si noterà che se il Cosmos dell'Efesio è lo sviluppo misurato e proporzionato della sostanza mossa a guerra dalla propria sua essenza, se il processo cosmologico, eterno e necessario, si effettua da per sè con giustizia e ragione, cioè in forza di legge razionale, non dipendente da una mente esterna al mondo, ma immanente e sostanzialmente legata alla natura del fuoco stesso, se ne dovrà concludere — ove si voglia dare un nome moderno alla fisica di Eraclito — che il suo concetto della natura universale riveste un carattere panteistico-materialista. La dottrina di Eraclito non è puro materialismo, giacchè il materialismo, come lo dice egregiamente il Lange [1], quando non lo si voglia, *a priori*, identificare collo ilozoismo ed il panteismo, non è completo che ove si consideri la materia come assolutamente *materiale*, vale a dire composta di mo-

[1] *Storia del materialismo*, I, p. 439 dell'ediz. francese.

lecole *non-pensanti* da per sè stesse, ma movendosi unicamente in forza di principî puramente corporei e meccanici, non razionali. Ma Eraclito attribuisce appunto una certa razionalità antropomorfica al fuoco materiale, e viceversa, una materialità corporea alla ragione individuale; fatto che esclude il vero concetto materialistico. Eraclito si distingue tanto dagli Atomisti, quanto da Anassagora, e professa largamente lo ilozoismo del Talete che diceva la calamita *animata* ed il mondo pieno di anime e di Dei, dell'Anassimene che considerava l'*aria* animata quantunque materiale [1], e di Anassimandro che chiamava θεῖον il suo materiale principio come Eraclito chiamò *dio* il suo fuoco. L'Efesio non attribuisce addirittura la νόησις alla sostanza primitiva come lo fece più tardi l'Apolloniate Diogene, influenzato da Anassagora, ma egli implica nella natura del suo fuoco sempre vivo un elemento di razionalità che è causa del normale e razionale sviluppo della sostanza universale. Lo svolgersi delle cose universali egli lo chiama la Giustizia alla quale niuno può

[1] L'unico frammento che ci resta del suo scritto, ci vien riferito da Stobeo (*Ecl.* p. 296: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει) in modo assai amplificato, e vi si scorge analogia tra l'anima umana ed il principio materiale dell'universo.

sfuggire, e secondo la quale nissun essere ha diritto di esistere oltre il suo tempo predeterminato, nello stesso modo che Anassimandro pretendeva gli esseri universali e particolari, dovere, secondo l'ordine dei tempi, pagare il fio della loro ingiustizia. L'esistenza delle cose individuali è una ingiustizia che esse dovranno scontare nella finale distruzione, per riapparire di nuovo nei mondi successivi, in virtù del movimento eterno della sostanza infinita. Ove si scorge che anche in Anassimandro si manifesta già, come in Eraclito, quella penetrazione della idealità nella realtà materiale, e quella dipendenza assoluta delle cose individuali riguardo alla assolutezza infinita della sostanza universale, e della legge inerente alla natura di quella sostanza.

Di leggieri scorgonsi gli elementi del panteismo nell'insieme di quei concetti rudimentali. I due aspetti sotto cui Eraclito considerava il suo principio, cioè il lato sostanziale e quello della continua trasformazione, sono stati sviluppati nel panteismo moderno, tanto dallo Spinoza, quanto da Hegel. Il primo, come Eraclito, fa riassorbirsi nella unica sostanza il reale e l'ideale, ossia l'intelligibile ed il sensibile; il secondo, pure come l'Efesio, insiste sull'eterno fluire, o l'eterno divenire, o l'eterno trasformarsi delle cose, accen-

tuando conseguentemente l'idea di relatività universale. Importa però rimaner cauti nei parallelismi, giacchè, volendo servirsi del criterio panteistico moderno nell'apprezzare le analogie che incontransi nei primordi della filosofia, si corre il rischio di alterare il pensiero primitivo, lasciandosi trascinare nel vago delle considerazioni generali, a scapito della intelligenza puramente critica del concetto storico, tanto più che, al punto di vista di una critica rigorosa, il concetto stesso del panteismo moderno non è mai stato elucidato in modo soddisfacente [1].

Che l'Efesio abbia poi avuto piena coscienza di questo concetto panteistico, non lo si può argomentare, almeno dai frammenti del suo scritto. Lo Zeller e Max Heinze pensano però che Eraclito deve aver alluso alla omnipresenza dell'elemento divino, cioè del razionale universale, quando disse, per esempio, che « tutto è ripieno di anime e di demoni » [2], ed allorchè, trovandosi in cucina a scaldarsi, e vedendo certi suoi visitatori esitare ad entrare, gl'incoraggiò ad avvicinarsi, dicendo: « Anche qui vi sono i Numi » [3].

[1] Vedi però il bell'articolo di Em. Saisset, nel Dizionario delle scienze filosofiche di A. Franck. Art. *Panteismo.*

[2] Diog. L. IX. 7 (vedi sopra, pag. 203).

[3] Arist. *de part. an.* I. 5.

Quelle due informazioni potranno ritenersi per autentiche, ma l'opinione però, secondo la quale « tutto è ripieno di anime e di demoni » non appartiene esclusivamente ad Eraclito; essa venne pure attribuita a Talete Milesio e ad altri sapienti di quell'epoca. — In quanto poi all'aneddoto riferito da Aristotile non mi pare gli si debba necessariamente accordare siffatta importanza, potendo anche l'Efesio avere semplicemente voluto alludere alla credenza popolare relativa ai domestici Numi.

Ciò nondimeno, la teoria panteistica si adatta convenientemente alle diverse teorie eraclitiche sovra esposte, sia riguardo ai principî generali, sia pure intorno alla natura particolare dell'anima nostra ed all'indole della conoscenza umana. E come tosto si osserverà, quella stessa idea estende anche, sino ad un certo punto, la sua influenza sui concetti morali, politici e religiosi del nostro filosofo.

Lo ilozoismo di Eraclito, panteismo fisico in linguaggio filosofico moderno, si manifesta dunque sotto il doppio aspetto della sostanza e del movimento, cioè del fuoco sempre vivo e sempre in *fieri.* Gli esseri nascono, vivono e spariscono, mentre che, sotto tale forma o tal'altra, la sostanza rimane colla razionale legge inerente ai suoi sviluppi. Il particolare è

dominato dalla necessità universale: ogni esistenza individuale scorre, fluisce, si disperde nel gran tutto, nulla rimane, salvo però il gran tutto cioè la vita eterna della universale sostanza. Alla conoscenza di quell'ordine eterno e razionale devono tendere gli sforzi dell'amico della Sapienza, ogni altro sapere essendo dal nostro Efesio tenuto in non cale.

PARTE QUARTA

CAPO I.

La vita umana.

Il corpo privo dell'anima, cioè il cadavere, è cosa sprezzevole e disgustosa, disse Eraclito; ed in questo nissuno vorrà contradirlo. Se non che l'Efesio non ci sembra palesare sentimenti molto più favorevoli quando si tratta del connubio dell'anima e del corpo, cioè della vita umana in generale. Più di ogni altro, l'insegnamento che vi si riferisce ritrae in modo particolare i melanconici lineamenti della fisionomia di quel « tenebroso ». — Vita o morte è per lui cosa piuttosto indifferente. Lo stesso è il vivo e il morto, il vegliante e il dormiente, altro non essendo la vita di un essere che la morte di un altro. La vita è immagine di morte, come già vedemmo, e la morte immagine di vita. L'uomo in vita è qualche cosa di

acceso, in morte è qualcosa di spento. Non vi è tra il morto e il vivo, il vegliante e il dormiente, che una mera differenza graduale d'accendimento o di spegnimento. Questo pensiero ci sembra anche espresso in un oscurissimo frammento recatoci da CLEMENTE, e così concepito:

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθεὶς, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος. [1]

Quella citazione è stata diversamente emendata e punteggiata, senza che però siasi raggiunto un senso soddisfacente. Tal quale il frammento dev'essere incompleto; ma l'introduzione di nuove varianti non convincendo mai, contentiamoci di ricavarne un significato approssimativo, parafrasandone il testo:

« L'uomo accende per sè una face nella notte; « egli stesso, se morto, è come una face spenta; in « vita poi, se dormiente, confina col morto, spento « ch'egli è alla vista; vegliante egli confina col dor« miente. » Tali sono i gradi della vita naturale dell'uomo: gradi maggiori o minori di accendimento nell'essere in istato di veglia o di sonno, di consapevolezza o d'inconsapevolezza; spegnimento com-

[1] *Strom.* IV, 628, Pott; 227, Sylb.

pleto nello stato di morte. Il verbo ἅπτω, nell'attivo, passivo e medio, riceve significati diversi: accendere, accendersi, confinare, toccare ecc., quindi la diversità delle interpretazioni moderne. La nostra ci pare accordarsi colle teorie generali dell'Efesio, ma il frammento non c'insegna nulla di ben rilevante. — Nello stesso ordine di idee, e pure giocando sui sensi diversi di una medesima parola, il filosofo ci dirà: « Dell'arco (stromento di morte) il nome è vita, ma « reca la morte: »

τοῦ βιοῦ οὔνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. [1]

ove, approfittando del doppio significato del vocabolo βιος il quale suona *vita* od *arco*, secondo che lo si accentua in βίος o in βιός, si riuniscono due concetti opposti in una sola denominazione, donde poi si deducono riflessioni sull'esito fatale di ogni cosa, sull'affinità della vita colla morte, sulla brevità della vita, sul rapido succedersi delle generazioni. Difatti, « d'un uomo si può in trent'anni fare un nonno »:

Ex homine in tricennio potest avus haberi. [2]

[1] EUSTATHIUS, *in Il.* I, 49, p. 41. Cf. *Schol. in Il.* I. 49 ap. Cramer. A. P. III, 122. *Etymol. magn.* vedi parola βιός. TZETZES, *Exeg. in Il.* p. 101 Herm.

[2] PHILO, *in Gen.* II. 5: Unde non gratis ac frustra Heraclitus

Di trenta in trent'anni succedonsi le generazioni; « il perpetuo e corrente fiume della genesi giammai non arresta il suo corso, nè altresì per lo contrario quello della corruzione » (V. a p. 97). Un uomo a trent'anni può avere un figlio che sia anche già padre, cosicchè la natura compie in trent'anni una evoluzione, e così sempre di generazione in generazione se ne va *evoluendo* la vita umana. « Una volta « nati, dice Eraclito, gli uomini vogliono vivere, poi « morire (o piuttosto riposarsi) e lasciano figli dopo « di sè, i quali pure devono morire: »

γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν· (μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι), καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι. [1]

Clemente, citando il frammento, osserva come Eraclito ci sembri vituperare (κακίζειν) ogni nascimento, il che ci farebbe supporre essere un'aggiunta dell'Alessandrino le parole che chiudemmo fra parentesi.[1] Però tali conclusioni non sono necessarie. L'Efesio poteva così esprimersi per indicare le evoluzioni necessarie della vita umana, e non per maledire ogni nascita perchè seguìta da morte dopo un tempo più o meno lungo; morte la quale, come si vedrà più oltre, è pure considerata dal filosofo stesso come un riposo. Laonde, il κακίζων φαίνεται di Clemente è forse senza fondamento, e la parentesi dovrà ritenersi come appartenendo ad Eraclito.

generationem id vocavit quum diceret: ex homine in tricennio potest avus haberi; quoniam pubertatem attingit quarto decimo aetatis anno, quo seminare potest; semen autem eius inter annum confectum, iterum post annos quindecim generat similem sibi. Ex his autem nominibus avorum patrum filiorum natorum, sicut et matrum filiorum filiarumque prolibus completa perficitur generatio. — Cf. PLUT. *def. orac.* C. 11: « alcuni fare di trent'anni l'età dell'uomo, sull'autorità di Eraclito: tempo in cui il generante presenta per adatto alla generazione il suo generato. Cf. *Placita*, V. 24, 1.

[1] CLEM. *Strom.* III. 3, p. 516: Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν ἐπειδή φησι· γενόμενοι κ. τ. λ.

A questa legge della vita devono sottomettersi non soltanto gli uomini, ma tutti gli esseri animati, cioè « tutto ciò che si muove ed ha la terra per soggiorno « e pascolo »:

πᾶν ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται. [2]

Ed è naturale che tutto segua il suo destino, giacchè « la stessa forza che ci ha mostrato la luce del sole ci « condurrà di nuovo nel tenebroso Ades »:

[1] ZELLER, I, 650, 2.

[2] ARIST. *de Mundo*. C. 6, p. 401 a 8. In quali precise relazioni si trovasse poi quel frammento nel libro di Eraclito, non lo sappiamo. Quindi le diverse applicazioni che riceve presso gli interpreti moderni.

(αἰτία) ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν Ἅιδην ἄγει. [1]

Quella forza non conduce all'annientamento ma al cambiamento di stato. La nostra vita, come fu detto, è allo stesso tempo immagine di vita e di morte: « immortali sono li mortali, mortali gl'immortali, questi vivendo la morte e quelli morendo la vita degli altri » (V. a pag. 99). In relazione con quel pensiero trovavansi probabilmente quest'altre enigmatiche parole: « è morte tutto ciò che noi vediamo « nella veglia, ed è sogno tutto ciò che vediamo dor- « mendo »:

θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος. [2]

Quel che si vede muoversi e vivere porta in sè la morte, nello stesso modo che quel che si vede nel sonno non perdura, perchè è sogno.

D'altronde chi sa se la morte non sia forse un bene per le anime? « Agli uomini morti spetta ciò che essi « nè sperano nè credono »:

ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας, ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι. [3]

[1] Plut. *Consol. ad ap.* C. 10, dopo il fr. da noi citato, p. 97.
[2] Clem. *Strom.*, III, 3, p. 520 Pott.
[3] Ibid. IV. 22.

Ciò che li aspetta è piuttosto il riposo. Tale dev'essere il significato dei seguenti frammenti in cui si spiega pure di quale natura sia quel riposo. L'essere sempre sveglie è fatica per le anime, ed il loro cambiar natura, il loro passare dallo stato di evaporazione asciutta in quello di umidità, cioè il loro morire non è tormento, anzi: « per le anime è un diletto il diven- « tare umide »:

ψυχῇσι, τέρψιν ὑγρῇσι γενέσθαι, [1]

imperocchè « il cambiar stato reca sollievo »:

τὸ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν. [2]

Difatti « è anche un patimento l'affaticarsi sempre « colle stesse cose, e l'esserne dominati »:

καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι. [3]

È dunque un bene per le anime di poter trovare « un riposo nella fuga »:

τῶν πόνων ἀνάπαυλαν φυγήν,

[1] Numenius ap. Porph. *Antro N.* C. 10.
[2] Stob. *Ecl.* I. 906. Plotino, *Enn.* IV. 8: μεταβάλλον ἀναπάυεται.
[3] Plot. ibid. Aeneas Gaz. ap. Theophr. pag. 9. Iambl. ap. Stob. I. 41, p. 906.

nella fuga a traverso le trasformazioni [1], cioè nell'adattarsi sempre a nuovi rinascimenti, imitando in ciò il loro principio sostanziale, il fuoco, il quale è fame e sazietà, brama e disgusto, e di sua natura desideroso di mutar sempre forma e stato. Per cui « le anime fiutano l'Ades »:

αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' Ἅιδην, [2]

ossia « le anime bramosamente desiderano l'Ades » secondo la ipotesi di Schuster (l. cit.), la quale però non è dallo Zeller ammessa (I. 648,3). La parola ὀσμάομαι ha il senso di *fiutare, annusare*, ma pur quello figurato di *osservare, accorgersi, presentire*. Schuster opina qui per il secondo significato, ed è sostenibile. Ma siccome Plutarco citava quel frammento per provare che le anime possono, nell'altro mondo, nutrirsi di vapori, lo Zeller preferisce il senso proprio ed applica il frammento allo stato delle anime dopo la morte. Si dovrebbe allora tradurre: « le anime sentono nell'Ades » cioè odorano, annusano, e si troverebbe forse una correlazione nell'asserzione eraclitica citata da Aristotile:

[1] V. SCHUSTER, p. 190-192, che io seguo generalmente nella interpretazione di questi ultimi frammenti.

[2] PLUT. *de fac. lun.* C. 28.

ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν: [1]

« Se ogni cosa diventasse poi fumo le narici lo po-
« trebbero ancora percepire ». Ma come sapere ora in quale relazione trovavansi quelle parole nell'insieme dell'insegnamento di Eraclito? Si potrebbe osservare in favore dell'interpretazione di Schuster che i principî fisici dell'Efesio non richiamano la perduranza delle anime dopo la sua separazione dal corpo, per cui non si può dire ch'esse odorano o sentono nell'Ades, ma bensì ch'esse presentono l'Ades, cioè desiderano cambiare stato morendo. Se non che si tratta appunto di sapere se le idee escatologiche di Eraclito sono sempre in armonia coi principî. Siamo piuttosto costretti riconoscere il contrario, cioè che le sue opinioni non sempre rimangono indipendenti dai concetti mitologici.

Difatti, allorquando ci vien detto che « alle anime spetta, dopo la morte, ciò che nè sperano, nè credono » si allude evidentemente ad uno stato di perduranza nell'Ades, o almeno ad una continuazione di esistenza dell'anima come anima, opinione contraria ai principî fisici dell'Efesio. Inoltre, quando Eraclito pretende che

[1] *De Sensu*, 5, 443 a.

« i caduti in battaglia sono onorati dagli Dei e dagli « uomini »:

ἀρηϊφάτους οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ οἱ ἄνθρωποι, [1]

e che « ad una morte gloriosa spetta più glorioso com- « penso »:

μόροι γαρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι, [2]

egli lascia supporre che tutto non è finito dopo il divorzio dell'anima e del corpo, e che ad essa è riservata un'altra esistenza superiore. Idea anche quella non richiamata dai principî eraclitici, ma piuttosto in relazione di accomodamento colle credenze popolari nei Genî o Demoni, i quali non sarebbero che il nuovo modo di esistenza assunto dalle anime benemerite, dopo la loro separazione dal corpo. Vi è pure un frammento che a tale opinione sembrasi riferire, ove ci viene detto che « dimorando nel mondo, sorgono e « diventano custodi dei viventi svegli e dei morti »:

ἔνθαδε ἐόντας (?) ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν. [3]

[1] Teod. *Cur. gr. aff.* IX. 39.
[2] Ibid.
[3] Hppol. *Ref.* IX. 10.

Il che parrebbe voler significare che le anime le migliori s'innalzano alla dignità di dèmoni protettori. Ed inoltre, siccome i viventi *svegli* vengono in quel passo opposti ai *morti* — cioè ai vivi sonnolenti — è da supporsi che si tratti qui dei *saggi* e degli *stolti* sui quali le anime, diventate Genî, devono vegliare [1]; opinione mitica in parte già professata da Esiodo come appare nelle *Opere e Giorni* (versi 120-122 e 250 sgg.).

Se non che, alterato essendo il testo del nostro frammento, e numerose le varianti proposte dagli interpreti [2] onde stabilire qual sia il vero soggetto del periodo, cioè chi siano quelli che sorgono e vigilano sui viventi ed i morti, riesce impossibile arrivare ad una conclusione definitiva ed affatto soddisfacente.

Non sappiamo se Eraclito abbia avuto l'intenzione di fondare tutti i suoi insegnamenti sui principî *essenziali* del suo sistema fisico, ma in ogni caso quei principî non l'avrebbero autorizzato ad ammettere le opinioni espresse nei frammenti in ultimo citati. L'anima umana, sostanza superiore ad ogni altra, ma però sempre essenza materiale ed ignea, deve nutrirsi di evapora-

[1] Vedi Mullach, *Fragm. phil. græc.* p. 222 (Didot.).
[2] Abbiamo scelto quella di Bernays, ma altri leggono: ἔνθα δεόντι – ἐνθάδε ἐόντι – ἔνθα διὰ θεόν τε – ἔνθα θεόθεν τε – ἔνθα θεὸν δεῖ – ἔνθαδε ἔστι – ἐν θέῳ δέον τι. V. Bywater, p. 47.

zioni calde che si sviluppano dal corpo umano e che vi penetrano mediante la respirazione e gli organi dei sensi. Laonde l'anima non può sopravvivere al corpo, cioè la sua identità personale deve svanire tosto che la sostanza psichica cessa di svilupparsi nelle stesse condizioni o nelle stesse relazioni di prima. Tali sarebbero state le conseguenze naturali che Eraclito poteva dedurre dal suo sistema fondamentale; ma non risulta da nissun indizio ch'egli siasi preoccupato di svilupparle, e tutto ci porta a credere che sulla vita dopo la morte, cioè sullo stato delle anime dopo la dissoluzione del corpo, egli abbia semplicemente ammesso una parte delle opinioni correnti, come questo poi ancora si verificherà trattandosi delle sue opinioni religiose. Ma prima di venire ad esporle soffermiamoci sui concetti eraclitici relativi alla vita morale.

CAPO II.

La vita morale e politica.

Diogene Laerzio vuole che Eraclito avesse consacrato una delle tre parti del Περὶ φύσεως alle quistioni morali e politiche (vedi sopra, pag. 25), ed osservammo collo Zeller ed il Schuster, che la scarsezzà dei frammenti a tale argomento riferentisi, lasciavano dubitare dell' esattezza di quella informazione. Pur tuttavia il poco che ci rimane accenna, in Eraclito, ad una grande elevatezza di concetti morali. Aristotile commenda l'Efesio a questo riguardo, ed il moralista Plutarco menziona il libro di Eraclito fra quelli che possono ritenere gli uomini nella via della giustizia. Citiamolo. L'epicureo Colote aveva scritto che coloro i quali composero le leggi, istituirono il governo della città, e l'ubbidienza di esse ai magistrati, ci posero in uno stato molto tranquillo e sicuro, e ci liberarono dai tumulti, e che se queste cose fossero

levate via, viveremmo una vita da belve, e poco meno che non ci divoreremmo l'un l'altro! — A questo pertanto risponde Plutarco, « essere queste cose dette nè giustamente nè con verità; perciocchè se alcuno, tolte le leggi, ci lascierà i decreti, δόγματα, di Parmenide, di Socrate, di Platone *e di Eraclito*, sarà senza alcun dubbio la vita nostra molto lontana dalla ferina e dal divorarci l'un l'altro. Avremo in orrore le disonestà, e per amor della virtù riveriremo la giustizia, gli Dei, i buoni magistrati, non solamente conoscendo d'avere i Genî per custodi della nostra vita, ma ancora stimando che quant'oro si trova sopra e sotto la terra, non agguagli il prezzo della virtù, e facendo spontaneamente per istinto della ragione, quelle cose che per paura delle leggi facciamo » [1]. — Il filosofo efesino si trova quarto « tra cotanto senno » ed i pochi frammenti che ora stiamo per esaminare non contradicono l'alta opinione che di lui professa il moralista di Cheronea.

La vita morale e politica degli individui, come la vita intellettuale, deve rimanere in continua relazione colla vita dell'universo, cioè coll'ordine razionale uni-

[1] Plut. *Contro Colote*, p. 1124, d, e. (Ed. Paris.) Vedi Capo XXX, della trad. del Grazj. *(Collana degli antichi storici Greci)*.

versale e divino. Tale è l'idea generale che domina ogni concetto etico dell'Efesio. In un frammento, in parte già riferito (vedi pag. 68), Eraclito diceva: « Il ragionare è comune a tutti, e quelli che discor-
« rono o pensano ragionevolmente, devono appog-
« giarsi solidamente su ciò che è comune a tutti, come
« una città si fonda sulle sue leggi, anzi più solida-
« mente ancora, » ed aggiungeva: « Imperocchè tutte
« le leggi umane si alimentano dalla sola divina, la
« quale signoreggia ovunque il vuole, somministra
« ad ogni essere il bisognevole e trionfa sopra ogni
« cosa: »

τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται. [1]

Nello stesso modo che il corpo umano trae la sua vita, cioè la sua anima, dalla sostanza universale circostante, e che la razionalità dell'anima umana è nutrita dal razionale esterno ed universale che penetra in essa e la mantiene, — così pure le leggi del pensare e dell'agire sono condizionate dalla universale legge razionale o divina che penetra nel mondo ed impera su tutto. L'uomo nel suo agire indivi-

[1] Stob. *Flor.* III. 84.

duale, come nelle sue relazioni colla vita generale dei suoi simili, deve ispirarsi alla legge dell'ordine che nell'universo si manifesta. L'uomo però, quantunque debba farlo, non lo fa. Gli stessi rimproveri diretti contro la moltitudine che non sa *pensare* conformemente a quella legge, vengono da Eraclito rivolti contro la medesima moltitudine che non sa nè vuole *agire* in conformità a quell'ordine. « Corrono dietro « ai cantori popolari, diceva egli, e si servono della « turba per maestra, non sapendo che molti sono i « cattivi, e pochi i buoni. » (Vedi p. 61); e di ripiglio: « I migliori d'infra i mortali preferiscono per « lo meno una cosa ad ogni altra, cioè la gloria im- « peritura: ma i molti sono contenti quando possono « saziare il ventre a guisa del bestiame! »

αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα. [1]

A questi detti pare alludere Plutarco, allorquando, proseguendo il passo sovra citato, soggiunge: « Quando adunque la vita nostra sarà bestiale, fiera, insociabile? allora che, tolte le leggi, resterà quella dottrina che esorta ai piaceri negando la provvidenza degli Iddii...

[1] PROCLUS, *in Alcib.* III. 115 Cousin.

Tutti quelli, che come favole disprezzano queste cose, e danno alla felicità il luogo d'intorno il ventre, insieme con l'altre fatiche opportune a conseguire il piacere, hanno bisogno di legge, di paura, di castigo, di re o di principe, che abbia l'autorità nelle mani, e vieti che niuno divori il suo prossimo incitato a commettere impietà dalla gola. Tale è la vita dei bruti animali che niente stimano bello, fuor che il piacere...., e se dalla natura hanno punto di sagacità, d'audacia e di forze, se ne servono per i piaceri della carne (σαρκὸς) e per soddisfare alla concupiscenza. » [1]

La gloria imperitura non viene ricercata dal volgo, secondo Eraclito, ma i godimenti bestiali. « Anche l'asino preferisce la crusca all'oro » disse egli in un luogo riferitoci da Aristotile in uno dei suoi più belli trattati di morale. In prima linea vengono i piaceri della mente, diceva lo Stagirita, poi quelli dei sensi, i quali si specificano: « i piaceri dei cani sono diversi da quelli del cavallo, come osserva, Eraclito dicendo: « un asino sceglierebbe la crusca invece dell'oro »:

ὄνον σύρματ' ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν. [2]

[1] Continuazione del passo citato.
[2] ARIST. *Eth. N.* X. 5.

I molti non sanno neppur essi preferire l'oro, cioè il prezzo della virtù, perchè non hanno nemmeno il concetto del giusto:

δίκης οὔνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα (τὰ νόμιμα?) μὴ ἦν, [1]

« Non conoscerebbero neppure il nome di giustizia « se non esistessero leggi. » Cioè le leggi proibitive di cui parla anche Plutarco, forse alludendo al frammento eraclitico. Di questo poi, il volgo non converrà perchè vanitoso ed orgoglioso; ciascuno vuole, invece di seguire la ragione universale, governarsi a modo suo, a capriccio, ed in modo presuntuoso, ma « la presunzione è una demenza, »

οἴησις ἱερὰ νόσος [2]

cioè una specie di epilessia morale, che produce prepotenza ed insulto, in modo tale che non si può sopportare la superiorità del saggio... e si bandisce Ermodoro, il più saggio di tutti gli Efesi, non volendosi che uno sia dichiarato migliore degli altri. Ed in questo essi credono agire come uomini di progresso, ma si

[1] Clem. *Strom.* IV. Se Clemente ha ben inteso il passo ch'egli cita, si tratta qui di intendere la δίκη nel senso di giustizia che punisce. (Zeller, I. 661, 4).

[2] Diog. L. IX. 7.

dovrebbe però sapere che: « la presunzione del pro- « gresso è un regresso del progresso »:

οἴησις προκοπῆς ἐγκοπὴ προκοπῆς. [1]

Le ammonizioni d'un sapiente, quando anche fosse solo del suo parere, meritano di essere ascoltate, nè si deve rimaner trasecolato di ogni cosa da lui detta, nè insultarlo come è l'uso, giacchè: « in forza di « legge si deve anche ubbidire ai consigli d'un solo »:

νόμος, καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνὸς, [2]

e non comportarsi come « gli stupidi che sogliono sbigottirsi di ogni discorso » (v. pag. 60) nè come « i cani che abbaiano contro lo sconosciuto »:

κύνες γὰρ καὶ βαΰζουσι ὃν ἂν μὴ γινώσκουσι. [3]

In quanto all'Efesio, egli non vorrà correr dietro alla popolarità, nè affidarsi al parere dei molti, imperocchè: « un solo per me val meglio che migliaia « se è virtuoso »:

[1] Stob. *Flor.* Vol. IV, 283 dell'Ediz. Aug. Meineke (*Floril. Monac.* N° 199). Cf. Maximus Conf. *Serm.*, 34, p. 624, presso Bywater p. 51. Philo *ap. Ioh. Damasc.* S. P, p. 693 e, p. 952 Mg. II vol.

[2] Clem. *Strom.* V. 14, p. 718 Pott.

[3] Plut. *An seni sit. ger. resp.* VII. p. 787.

εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ, [1]

ed in ciò egli non teme venir contradetto: « io lo « dirò anche in presenza di Persefone »:

λέγω τοῦτο καὶ παρὰ Περσεφόνῃ ὤν. [2]

A questi due frammenti riferendosi, si hanno alcuni versi epigrammatici, citati dal Laerzio:

Eraclit 'io; perchè mi trascinate
Sotto sopra, ignoranti? Non per voi
Ho travagliato, ma per chi m'intenda.
Un uomo sol per me val trenta mille:
Non uno innumerabili! *Codesto*
Andrò dicendo ancora a Proserpina! [3]

La virtù, come la sapienza, non alberga nei molti. Il *difficoltoso* Eraclito, dice Diogene, commendò particolarmente il Biante, così scrivendo: « In Priene « nacque Biante figlio di Teutamo, la cui sentenza « più di ogni altra devesi tenere in considerazione: »

ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων. [4]

[1] Theodoret., *Prodr. in Lazerii Miscell.* I, p. 20. Cf. Galenus: περὶ διαγν. σφυγ. I. 1, ed altri.
[2] Olympiod. *in Gorg.* p. 87.
[3] Diog. L. IX. 16 (Lechi).
[4] Diog L. I. 88.

E quella sentenza era: οἱ πλεῖστοι κακοί: i più sono cattivi.

Nondimeno tutte le osservazioni morali di Eraclito non si presentano sotto quella forma negativa. La sua morale ci offre eziandio certe sentenze che rientrano in quella sfera di prudenza pratica degli antichi Sapienti della Grecia. Oltre a quelle già menzionate, eccone due altre. « Bisogna spegnere l'inso- « lenza con più fretta che un incendio: »

ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν. [1]

Ma egli non ne nasconde la difficoltà: « Resistere « all'ira è difficile; essa compra al prezzo dell'anima « (della vita) ogni suo soddisfacimento »,

θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν χρηίζῃ γίνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται. [2]

[1] Diog. L. IX. 2.
[2] Il testo è tolto da Iamblico, *Protrept.* p. 140 (Arc.) ma si ritrova alquanto mutato in Arist. *Eth. Nic.* II. 2; *Eth. Eud.* II, 7. Plutarc. *de Cohib. ira* 9. Id. *Coriol.* 22: θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται, che G. Pompei (traduttore italiano di Plutarco) credendo forse si citasse un poeta, così volgarizzò:

Egli è difficil contrastare all'ira;
Poichè quanto ella vuol, comperar suole
Ben anche a prezzo de la vita istessa.

il che potrebbe anche interpretarsi: « Domare il cuore « è penoso, quel fiero cuore che sempre mette in peri- « colo la nostra vita ». (Matinée, pag. 136).

Quelle sentenze sparse nel suo *Libro della Natura*, non possono costituire un sistema etico. Nondimeno Eraclito può dirsi il primo filosofo greco che abbia cercato a fondare una morale sopra la sua speculazione. Egli vuole, come fu osservato, che le azioni degli uomini abbiano un punto d'appoggio sull'idea dell'ordine razionale, cioè sulla ragione universale e comune. La stessa legge che penetra il mondo fisico deve penetrare il mondo morale. I fenomeni fisici si svolgono secondo la ragione, così pure devonsi svolgere i fenomeni morali. Per questo motivo Eraclito viene lodato anche dai Padri della Chiesa, particolarmente da GIUSTINO IL MARTIRE, quando dice: οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι [1]: « Coloro i quali vissero conformemente alla Ragione, « sono Cristiani, benchè siano stati creduti atei, come « fra i Greci Socrate, Eraclito e simili ».

Se non che, come già l'osservò Max Heinze [2], una contradizione od almeno una difficoltà giace alla base

[1] *Apologia*, I. 85.
[2] Op. cit. pag. 49 e seg.

del concetto eraclitico riguardo a quella necessità di conformare il proprio pensiero o le proprie azioni alla legge dell'ordine universale. Eraclito dice da una parte che gli uomini devono vivere conformemente al λόγος comune, universale, necessario, predestinato; epperò i molti non lo fanno! Tutto succede κατὰ τὸν λόγον, cioè secondo l'ordine, secondo la εἱμαρμένη, epperò nel conoscere e nell'agire gli uomini non corrispondono a quella esigenza. Quale è la causa che produce negli uomini questo distogliersi dall'universale per seguire l'arbitrio individuale e capriccioso? L'Efesio ha egli pensato a sciogliere questo malinteso? Lassalle lo crede, argomentandone da queste parole di Eraclito, le quali secondo lui accennano al principio di libertà individuale:

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. [1]

Ma la parola ἦθος ha pure i sensi diversi di carattere, indole, disposizione naturale. Se noi diciamo: l'indole dell'uomo, o il carattere dell'uomo è il suo proprio dèmone, questo non implica ancora l'idea di libertà, potendo l'uomo essere lo schiavo delle inclinazioni impartitegli dal Destino. Lassalle intende

[1] STOB. *Flor.* 104. ALEX. APHR. *de Fato*, 616 Orell. PLUT. *Quæst. Plat.* I. 2.

ἦθος nel senso della *intenzione ragionata* (Gesinnung) dell'individuo, secondo la quale l'uomo determina il proprio suo destino. Ma, o questa interpretazione è falsa, o contradice altre sentenze eraclitiche. Imperocchè, da un lato, l'Efesio dice che « l'indole (ἦθος) umana non possiede la conoscenza, la quale solo all'indole divina appartiene » (v. pag. 64), e allora l'ἦθος non può mai guidare l'uomo nella via del dovere, cioè essere il suo dèmone. Da un'altra parte, la εἱμαρμένη, il destino, sta sopra ogni cosa, e per conseguenza condiziona pure e determina l'ἦθος umano sin da principio, per cui la disposizione individuale, l'inclinazione predeterminata, non lascia alcun posto alla *libera volontà*.

Eraclito non scorgeva la contradizione, se si tratta realmente qui di una contradizione, essendo d'altronde probabile ch'egli volesse dire semplicemente: « la felicità dell'uomo dipende dallo stato dell'anima « sua [1] ». Il solo principio ch'egli mette in rilievo è sempre quello della conformità alla legge universale. L'uomo deve rassegnarsi al suo destino e trovarvi l'unica sua soddisfazione, tale è il sommo bene cui egli dovrà aspirare.

[1] ZELLER, I. 661, 3.

Questo almeno ci viene riferito da TEODORETO [1] il quale, dopo avere osservato che Epicuro e Democrito consideravano il piacere come il sommo bene, dice di Eraclito ch'egli pose, invece del piacere, lo stato di *tranquilla soddisfazione* (in presenza di tutto ciò che porta il destino): ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθεικεν. Lo stesso trovasi in CLEMENTE [2]: « dicono che Anassagora vedesse lo scopo della vita nella contemplazione dell'universo e nella libertà (d'animo) che ne consegue, mentre Eraclito Efesio lo scorgeva nella serena contentezza (εὐαρέστησις). » Quel pensiero si è già manifestato un'altra volta (p. 167) ove è detto che: « Se agli uomini succedesse tutto ciò che desiderano, le cose però non andrebbero meglio ». Piuttosto che il suo compiacimento particolare, l'uomo ragionevole deve ricercare a metter l'animo suo in armonia con tutto ciò che dipende dall'universale destino.

Egli deve inoltre ricordarsi che: « una moderata « conoscenza delle proprie forze, tale è la virtù per « eccellenza; e la saggezza consiste nel praticare la « verità in parole ed azioni, seguendo la natura con « intelligenza ». Così almeno, ed egregiamente viene

[1] *Cur. Gr. aff.* XI. 6, p. 152.
[2] *Strom.* II. 21, p. 49, 7.

dallo Schuster interpretato il frammento riferitoci da Stobeo [1]:

σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

L'uomo non essendo che una fuggevole manifestazione della vita universale, i suoi sentimenti devono conformarsi a quel concetto, cioè, l'uomo deve contentarsi della sua naturale condizione, e non cercare ad elevarsi al di sopra di essa. Conoscendo sè stesso egli sarà moderato e prudente: « Spetta agli uomini « il conoscere sè stessi e far senno »:

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γιγνώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρωνεῖν. [2]

Il « conoscere sè stesso » è una sentenza vecchia come la sapienza greca, e non appartiene in proprio ad Eraclito, ma presso lui essa devesi intendere in un senso particolare, cioè, bisogna che l'uomo sappia riconoscere la *sua* posizione rimpetto all'ordine universale, aver un concetto del modo con cui egli si deve comportare, conosciuto ch'egli ha, e sè stesso, e la legge razionale che in ogni cosa penetra e domina.

[1] Stob. *Flor.* III, 84. Schuster, op. cit. p. 310.
[2] Stob. *Flor.* V. 119.

Egli non deve credersi più di ciò ch'ei non è, egli deve mettere da parte ogni prepotenza davanti alla necessità universale, cioè far senno, σωφρωνεῖν, moderare le sue pretese, non insolentire davanti al mondo. Il σωφρονεῖν è l'opposto di ὑβρίζειν (Xen. *Cyr.* 8, 1, 30) e sappiamo già che la ὕβρις devesi spegnere più presto ancora che l'incendio. Conoscendo sè stesso, e facendo senno, l'uomo eviterà di mettere in pubblico la sua ignoranza (v. a p. 61) e conseguirà quel grado di felicità, quella εὐαρέστησις che è il fine della vita.

Questo modo di concepire la vita, cioè di prenderla come è, « da filosofo », non poteva essere una morale popolare, ma piuttosto da sapiente. Le moltitudini non sono atte a conoscere l'universale legge razionale che penetra ovunque; come potranno esse fondare la loro vita sopra una base a loro sconosciuta? Non so se Eraclito vi abbia posto mente, ma in ogni caso egli rampogna i molti che non conoscono la ragione universale e comune, e che vivono come se quella non esistesse. Il difetto della morale eraclitica, dal più al meno, è comune ad ogni morale filosofica in genere, o morale scientifica, che suppone un grado di conoscenza non esistente nel volgo, e che per conseguenza non raggiunge lo scopo desiderato, cioè l'arte o la pratica della vita umana. Con questo non

vogliamo pretendere che Eraclito abbia scientificamente determinato i suoi concetti morali, tale conclusione non essendo autorizzata dalla natura delle sentenze morali sparse nel suo libro. Nondimeno, l'esortare ad una vita conforme a quella legge razionale stabilita nei principî filosofici, accenna in ogni caso ad un tentativo di ragionata coordinazione della vita umana individuale coi principî della vita cosmica universale. Qualche cosa di simile si palesa nei concetti politici del nostro filosofo.

La tendenza politica dell'Efesio è già stata menzionata in principio, quando trattavasi di delineare le circostanze in mezzo alle quali si sviluppò la personalità del nostro filosofo. Aggiungeremo solo una osservazione che riguarda la relazione esistente tra l'idea politica di Eraclito e l'insieme dei suoi concetti generali.

Nello stesso modo che l'universo intiero è retto da una *legge* cosmologica, la quale somministra ad ogni esistenza individuale il bisognevole, opponendosi al predominio d'un essere particolare sopra un altro; e nello stesso modo che la ragione comune deve aver forza di *legge* nella vita dell'individuo, così pure nella società devono presiedere le *leggi*, e gli uomini sottomettervisi. Se le leggi umane, come fu detto più

sopra, emanano dalla legge universale e divina, e se la società deve fondarsi sopra di esse: « importa che « un popolo combatta per le sue leggi come per le « sue mura »:

μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεως. [1]

Consiglio diventato ormai inutile agli Efesii, giacchè all'epoca di Eraclito, non si potevano più difendere nè le une nè le altre. Ma il discendente degli Androclidi conquistatori non può dimenticare i seguaci di Marte: combattendo per le leggi e per le mura si fa un'opera commendevole, e certo: « quelli che Marte « uccise sono onorati dagli uomini e dagli dei », ed « una morte gloriosa avrà le sue ricompense ».

Quella allusione alla credenza popolare in una vita futura mi conduce a ricercare in quale relazione si trovasse il filosofo efesino colle idee religiose dei suoi contemporanei.

[1] Diog. L. IX. 2.

CAPO III.

Eraclito e le credenze religiose.

Rimangono ad esaminarsi alcuni frammenti eraclitici che hanno relazione colla religione greca. Il filosofo menziona Giove, Apollo, la Sibilla, la Δίκη, le Erinni, Ades e Dionysos, Persefone (Proserpina). Inoltre egli parla dell'adorazione delle immagini, degli Dei e degli Eroi, dei sacrifizi, del culto di Dionysos, dei Misteri, delle Divinità di Omero e dei poeti. — Parecchi di quei frammenti furono già menzionati in questo lavoro, e basterà ricordarli.

Sia ch'egli abbia voluto alludere al proprio modo di esprimersi metaforicamente ed in tono sibillino, o che ad altro scopo volesse le sue asserzioni riferire, certo è che l'Efesio palesa il suo rispetto per la fede religiosa quando dice che « il Re, di cui l'oracolo « è a Delfo, non dice apertamente, nè tace, ma solo « accenna » (v. pag. 21); che « la Sibilla, con voce

« balbettante pronuncia discorsi serî, senza ornato e « senza unzione, e che la sua voce echeggia per mi- « gliaia d'anni, inspirata dal Nume » (*ibid.*). Solo un credente potevasi in quel modo esprimere sulla ispirazione superiore. Vero è che alcune sue dottrine filosofiche potevano giustificare quella credenza, giacchè, come vedemmo, egli stabiliva fisicamente una relazione essenziale tra l'anima umana e l'elemento divino razionale; però non sappiamo quale concetto egli si facesse della relazione che doveva esistere tra il *dio* Apollo e *il divino* in generale. Nissun frammento, nissuna indicazione viene a risolvere il problema.

La stessa incertezza si manifesta nel concetto di Zeus, tale esso appare ove è detto che: « un essere, « il solo savio, vuole e non vuol essere chiamato col « nome di Giove » (p. 228). Ch'egli alluda alla essenza generale del fuoco sempre trasformantesi, oppure ch'egli intenda solo designare il lato razionale di quella essenza, sempre rimane incerto qual sia il concetto eraclitico del *dio* Giove riguardo alla sua relazione d'identità o di non-identità col principio universale. È probabile non si tratti che di un semplice *accomodamento* colle idee poetiche e popolari, come eziandio risulta dai passi ove la guerra dei contrarî viene ancora chiamata *Zeus* e Δίκη (p. 154), ed ove

l'impossibilità nella quale il Sole si trova di penetrare nelle parti inferiori del Cosmos, viene espressa dicendo che le *Erinni,* ancelle della Δική (Giustizia) sono incaricate di fermarlo quando ei volesse oltrepassare la sua misura (p. 184).

Sia questo o non sia per accomodarsi alle credenze religiose, il nostro Fisico manifesta, in ogni caso, la sua predilezione per le denominazioni mitologiche (Cf. ZELLER, I. 662), e non prende una posizione recisamente avversa alle idee popolari relative agli Dei, quantunque in ciò facendo ei non avesse che a seguitare l'esempio di SENOFANE ch'egli conosceva. Difatti, il cantore di Colofone aveva iniziato una lotta sistematica contro i concetti religiosi dei popoli. Ecco alcuni suoi frammenti che vi si riferiscono:

« I mortali pensano che gl' Iddii al pari di essi nascano, ed abbiano senso e voce simile alla loro... Gli Etiopi, se li figurano neri e camusi; i Traci, di pelo rosso, cogli occhi azzurri; così i Medî, i Persiani e gli Egizi fanno i propri Dei simili a sè medesimi » [1]. Ed ancora: « Ma se i buoi od i leoni avessero le mani, e sapessero dipingere e fare quelle opere che fanno gli uomini, anch'essi dipingerebbero le figure

[1] XENOPHANES ap. CLEM. *Str.* V. 601 C; EUS. *pr. ev.* XIII. 13, p. 678 D; THEOD. *Cur. gr. aff.* III. 49; MULLACH, fragm. 5.

degli Dei, e ne farebbero i corpi simili ai proprî, i cavalli simili ai cavalli, i buoi simili ai buoi. » [1] — Non troviamo in Eraclito una simile opposizione alle idee correnti in quanto alla nozione degli Dei, tuttavia egli è d'accordo con Senofane nel rimproverare ai poeti la loro poca elevatezza di concetti teologici. « Omero ed Esiodo, disse Senofane, attribuirono agli Dei tutte le cose che fra gli uomini sono riprovevoli e vituperose, e moltissimi fatti nefandi raccontarono degli Dei, come furti, adulterî e vicendevoli inganni. » [2]

Ed Eraclito: « *Omero avrebbe meritato di essere cac-* « *ciato dalle gare e bastonato, ed Archiloco parimente* »:

τόν θ' Ὅμηρον (ἔφασκεν) ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως, [3]

perchè i poeti, aggiunge lo Schuster, [4] hanno insegnato che gli Dei mandano il bene e il male in modo arbitrario, accordano i loro favori a pratiche ed usanze insane senza aver riguardo ai cuori, e fanno dipendere

[1] Ap. CLEM., EUS. e THEOD. l. cit.

[2] XENOPHANES ap. SEXT. adv. MATH. IX. 193; I. 289. Vedi MULLACH ad. fr. 7, e BERTINI, *Fil. gr. prima di Socrate,* p. 104 e segg.

[3] DIOG. L. IX. 1.

[4] Op. cit., p. 339 e segg.

la sorte d'un individuo dall'ora in cui per avventura è nato. Difatti lo Scoliaste di Omero, [1] a proposito di questi versi dell'Iliade:

Egli d'Ettorre
Era compagno, e una medesma notte
Li produsse ambedue: l'un di parole,
L'altro d'asta valente! (MONTI.)

dice che Eraclito avrebbe trattato Omero di *astrologo* (in cattivo senso): ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον, per avere egli preteso che:

Nullo al mondo
Sia vil sia forte, si sottragge al fato. [2]

Ma il LASSALLE (II. 455-457) riferisce le rampogne di Eraclito contro Omero ed Archiloco, ad alcuni altri versi dell'Odissea (XVIII. 136-137):

Chè quali i giorni son, che foschi o chiari
De' mortali il gran padre e de' Celesti
D'alto gli manda, tal dell'uomo è il cuore...

e di ARCHILOCO (BERGK, *Lyr. gr.* 551, 701):

« Quali i giorni manda Giove agli uomini, tale è « il loro cuore » [3] — ove però viene ugualmente

[1] SCHOL. in Hom. *Il.* XVIII. 251, ed. Bekker, p. 495.
[2] *Il.* VI. 488.
[3] Omero dice νόος, Archiloco θυμός, Eraclito invece avea detto che l' ἦθος dell'uomo è il suo proprio demone, cioè che il destino dell'uomo dipende dal carattere dell'uomo stesso, o se si vuole, che la sua felicità, dipende dallo stato dell'anima sua.

espresso un concetto di fatalità arbitraria alla quale l'uomo non può sfuggire, schiacciato ch'egli è dal destino impartitogli da Giove. Quella idea di *arbitrarietà* del Nume doveva certamente urtare il pensiero eraclitico abituato a scoprire nello sviluppo incessante della Natura una razionale e giusta regolarità; quindi i rimproveri ai poeti che tali sentimenti nutrivano. Non vi sono giorni fasti e nefasti per l'Efesio:

Unus dies par omni est, [1]

« Ogni giorno è simile all'altro. » Se non che, non è necessario ammettere che Eraclito avesse solo quei motivi di inveire contro Omero ed i poeti in generale, e che il penultimo frammento si riferisse unicamente ai versi omerici che accennano alla condotta *arbitraria* degli Dei. Un rimprovero così aspro deve riferirsi in modo più generale alla spigliatezza con cui i poeti vanno sciorinando opinioni false o per lo meno inconsiderate sulla natura degli enti divini. Ma cosa sanno di certo i poeti in quanto alle cose che essi narrano? Senofane pure aveva detto: « E quanto al certo intorno agli Dei e a quelle cose tutte di cui io parlo, nessun uomo vi fu nè vi sarà mai che lo

[1] Presso SENECA, Epist. XII.

sappia, chè quando pur s'apponesse perfettamente chi parla di tali cose, egli tuttavia nol saprebbe: in tutte le cose non v'ha che opinione [1]... Queste cose si opinò che fossero conforme al vero » [2]. Eraclito deve anche averla pensata a quel modo. Nissun uomo, neppure i poeti tanto decantati possono chiarire la questione degli Dei e delle loro relazioni cogli uomini. Ma in mezzo a tutte le loro opinioni, un uomo coscienzioso saprà però ben discernere tra quelle che debbonsi ammettere o rigettare, ed i poeti saranno tenuti per ciò che valgono:

δοκεόντων δ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν, καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδέων τέκτονας καὶ μάρτυρας. [3]

« Delle parvenze un uomo provetto sa ben diffidare, « e per altro la Giustizia saprà colpire gli artefici e « mallevadori di cose menzognere. » Non garantisco il senso della prima parte del frammento, che io provo di tradurre senza attenermi alle ipotetiche varianti proposte da Schleiermacher, Lassalle e Schuster. L'importante consiste nella seconda parte della citazione. Le narrazioni dei poeti devono sottoporsi all'e-

[1] Sext. *Math.* VII. 49 e 110; Mullach, fragm. 14.
[2] Plut. *Symp.* IX. p. 746 B; Mullach, fr. 15.
[3] Clem. *Strom.* V. 1. p. 649. Pott.

same. « Non è decoroso, disse Polibio, il valersi di testimonî, di poeti e di scrittori di favole intorno alle cose ignorate.... producendo « nelle dubbiezze », siccome dice Eraclito, « infedeli mallevadori »:

ἀπίστους ἀμφισβητουμένων βεβαιωτάς. [1]

Il sollevarsi contro gli scritti teologici dei poeti nazionali, cioè contro i codici religiosi della patria greca, devesi in ogni caso ritenere quale pericolosa arditezza del filosofo efesino.

Il suo ardire, d'altronde, non si palesa solamente riguardo alle favole poetiche, ma anche rispetto alle pratiche del culto nazionale, di quel culto su cui lo Stato stesso doveva vegliare. « I misteri venuti in « usanza fra gli uomini, dice Eraclito, si celebrano « empiamente »:

τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται, [2]

ma a tutti questi, cioè « ai nottambuli, ai fattucchieri, « ai baccanti, alle baccanti, iniziate nei misteri »

νυκτοπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις [3]

spettano, dopo la morte, cose che non sperano, cioè

[1] Polib. IV. C. 40.
[2] Clem. *Cohort.* II. 18; Eus. *pr. ev.* II. 3, p. 66.
[3] Clem. l. cit.

castighi meritati. — In bocca di Eraclito quelle invettive contro i misteri sono tanto più da avvertirsi, in quanto che la reale stirpe cui apparteneva l'Efesio usava appunto celebrare come culto di famiglia i misteri di Cerere Eleusina [1]. Egli però inveisce contro l'immoralità di questi baccanali notturni, di queste svergognatezze pubbliche, di queste orgie perpetrate sotto il fallace pretesto di celebrare un rito: « Se non « fosse in onore di Bacco che essi fanno quelle pro- « cessioni inneggiando al suo Fallo, sarebbe questa in « ogni caso la più vergognosa delle azioni. Ma Plu- « tone è lo stesso che Bacco, in onor del quale essi « furoreggiano e festeggiano coi torcoli »:

εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται· ὡὐτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν. [2]

Aides è lo stesso che Dionysos, dice Eraclito, nello stesso modo che il nascere e il morire sono identici, ogni apparire d'un essere essendo lo sparire di un altro; per cui Dionysos, dio della vivente natura, è lo stesso che Aides, il dio della morte. [3] Ma quella folla

[1] Bernays, op. cit. p. 133, e Bertini, op. cit. p. 332.
[2] Clem. *Cohort.* II. p. 30.
[3] Zeller, I. 663, 3.

romoreggiante non scorge quella identità, perchè poco si preoccupa di penetrare nel segreto degli Dei: « quelli non sanno quali siano gli Dei nè gli Eroi »

οὔτε γινώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσι, [1]

ed è per quel motivo che « rivolgono le loro suppli- « cazioni a quelle statue, come qualcuno che vorrebbe « divertirsi a chiacchierare coi muri d'una casa »:

καὶ τοῖσι ἀγάλμασι τουτέοισι εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοις λεσχηνεύοιτο, [2]

ove si scorge quanto, già ad Eraclito, sembrasse ridicolo e stupido il culto degli idoli o l'adorazione delle immagini.

Anche i sacrifizî cruenti vengono dall'Efesio vituperati. Pretesa stolta e matta, quella di volersi purificare contaminandosi: « Si purificano, dice Eraclito, « imbrattandosi col sangue, come se coll'impanta- « narsi uno potesse lavarsi dal fango »:

καθαίρονται δὲ αἵματι μιαινόμενοι, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. [3]

[1] Orig. *C. Cels.* VII. 62.
[2] Clem. *Cohort.* IV. p. 44.
[3] Elias Cretensis, *in Greg. Naz.* Or. XXV (XXIII), 15, p. 446, edit. Paris. 1778, frammento messo in luce da Bywater (nel

Quella ripugnanza di Eraclito pei sacrifizî cruenti non era motivata dalla dottrina della metempsicosi, come fu il caso per gli Orfici, i Pitagorei, Empedocle ed altri. Egli inveisce contro cotali sacrifizî in virtù del concetto superiore ch'ei si formava della Divinità, o del divino, il quale non essendo concepito come nemico dell'umano, non deve suggerire agli uomini quelle superstizioni ed usanze atroci e nefande. [1]

Se non che riesce difficile, a prima vista, rendersi conto dell'arditezza del nostro filosofo rimpetto alle idee e costumi religiosi dei suoi contemporanei. Quale effetto dovevano queste tendenze filosofiche produrre sugli spiriti religiosi dell'epoca? Come è possibile che l'Efesio abbia potuto sfuggire alle persecuzioni religiose? La risposta a quelle domande si svilupperà nelle seguenti considerazioni.

Il concetto generale dell'universo, durante i periodi primitivi della civiltà, s'aggira nelle contradizioni del dualismo, delle svariate personificazioni di forze naturali, e delle rappresentazioni fantastiche. Dal bisogno di sciogliere quelle contradizioni, di ordinare e siste-

1877); tolto dal *Cod. Vat. Pii II.* 6, fol. 90. Il SCHUSTER conosceva la sola versione latina: « purgantur dum cruore polluuntur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se abluat. »

[1] Cf. BERTINI, op. cit. p. 230.

mare i concetti relativi all'universalità degli esseri, nacque la cosidetta filosofia.

Il pensiero filosofico, cercando la sua via in mezzo alle credenze grossolane, tradizionali, antropomorfiche, contradittorie, cioè accingendosi a render conto di ogni cosa mediante l'ammissione d'un unico principio che condiziona l'ordine e l'unità, dovette necessariamente trovarsi in opposizione più o meno aperta colle nozioni correnti in genere, ma anzitutto colle idee religiose popolari. La storia della filosofia antica c' insegna che Anassagora, Protagora, Diogene Apolloniate ed altri, dovettero abbandonare il suolo natìo perchè perseguitati, Socrate bere l'esiziale farmaco, Aristotile fuggire da Atene pur egli, onde evitare, dicesi, a quella città il disonore di commettere un secondo attentato contro la filosofia. Questi sono fatti, e provano che, nonostante l'indole più o meno tollerante dei Greci, anche i filosofi più spiritualisti potevano essere e furono incolpati d'ateismo, cioè accusati di non rappresentarsi gli Dei ed il culto come lo Stato e la moltitudine se li figuravano. Tuttavia, quella opposizione generale della filosofia alla religione non si palesò, od almeno non produsse gli stessi effetti sull'intiero suolo ellenico, nè sopratutto li poteva produrre appena inaugurate le prime ricerche filosofiche.

Diverse ne sono le ragioni. Anzitutto il concetto della personalità o delle personalità divine non si manifestò mai chiaramente al pensiero filosofico o religioso dei popoli ellenici, per cui su questo punto di vista generale non poteva prodursi un *casus belli,* una lotta aperta fra le tradizioni religiose e le novità scientifiche. E quando un Senofane, qual trovator filosofo, veniva cantare che ognuno si crea gli Dei a sua propria immagine [1], egli doveva difficilmente incorrere nelle accuse dei suoi uditori per avere espresso una opinione condivisa da tutti. Questo fatto di leggieri s' intende, giacchè, quantunque gli scritti religiosi dei poeti costituissero un terreno comune, sul quale potevano incontrarsi le diverse classi di credenti, gli insegnamenti contenuti in quei poemi nazionali non avevano forza di domma o di dottrina teologica, precisa e stabile, da tutti nello stesso modo concepita. Le interpretazioni differivano secondo i centri. Ogni città avendo le sue divinità speciali e predilette meno preoccupavasi delle altre; non potevasi allora parlare di una ortodossìa religiosa generale, trattandosi piuttosto di numerose ortodossìe, naturalmente in contradizione le une colle altre: quindi poco fanatismo dommatico.

[1] Preludendo così al famoso motto di Voltaire: « Dieu a créé l'homme à son image, mais l'homme le lui a bien rendu... »

La filosofia, inoltre, non nacque dal bisogno di penetrare più profondamente gli arcani religiosi, il mistero divino, nè si presentò come agente emancipatore degli spiriti rimpetto alle formole religiose, nè come iniziatrice di guerre contro la fede, nè per conseguenza come distruttiva della religione, ma bensì come una semplice ricerca delle cause naturali, astrazione fatta da ogni intento provocatore, da ogni pretesa ostile al pensiero religioso. La religione ellenica *sentiva* e concepiva il mondo fenomenale come dipendente da una pluralità, fino ad un certo punto ordinata, di potenze naturali (gli Dei): il tutto ideato con quel sentimento del bello che ovunque si manifesta nelle poetiche e mitologiche rappresentazioni dei Greci. Lo spirito religioso di quel popolo era consapevole dell'intima sua unione colla natura universale e colla natura degli Dei, che si onoravano nel misto sentimento di libera ammirazione, di gratitudine e di timore; laonde, la ricerca filosofica delle cause naturali degli esseri, cioè delle forze fisiche, non doveva a prima vista offendere l'animo dei custodi di una religione la quale personificava pur essa negli Dei, quelle medesime cause fisiche e naturali ricercate dai filosofi. Cotesti d'altronde non avevano la minima intenzione di rompere con una religione così intima-

mente legata ai costumi, alle usanze, alla vita generale dei Greci, e nello stesso tempo così elastica ed arrendevole ad ogni allegorica interpretazione. Per cui non si curavano di combatterla in modo ostensibile, procurando piuttosto di trovare col cielo olimpico una via d'accomodamento.

Se poi rivolgiamo i nostri sguardi sulle coste dell'Asia minore, patria dei primitivi filosofi che particolarmente c' interessano; se noi ci trasportiamo in mezzo a quella stirpe ionica, brillante, prosperosa, ricca, lussuosa, raffinata, viaggiatrice, indagatrice, conoscitrice delle opinioni straniere, osserveremo uno spirito d'indole più liberale ed atto ad elevarsi a concetti più indipendenti intorno alle cose e le loro universali relazioni, — e si comprenderà meglio come Talete, Anassimandro, Anassimene ed Eraclito, i quali si svilupparono in quell'ambiente ed appartenevano alle famiglie più distinte della città, abbiano potuto iniziare le loro ricerche sulla natura senza che nissuno siasi mai preoccupato di domandar ragione delle loro opinioni religiose, quando per avventura ne palesassero alcune più o meno sovversive. D'altronde non vi era in apparenza nissun motivo di sospetto. Talete, quantunque spiegasse *fisicamente* e non miticamente l'origine delle cose mediante l'ammissione d'un principio materiale (ch'egli d'altronde rilegava alle antiche cosmogonie), si rappresentava l'universo come un tutto animato, ripieno di forze viventi da lui chiamate anime, o dèmoni, o dei; concetto che non doveva necessariamente urtar di fronte i principî religiosi del popolo, il quale poteva anche non accorgersi della posizione subordinata assegnata dal filosofo ai loro Dei, ridotti allo stato di semplici organi naturali del principio universale cosmico. Lo stesso dicasi di Anassimandro e di Anassimene, i quali assimilano al *divino* il loro principio materiale, chiamano *dei* le stelle e conservano i nomi delle divinità applicandoli alle subordinate forze osservate nella natura.

Il carattere panteistico dell'antica filosofia ionica favoreggiava simili accomodamenti, essendo il panteismo più affine al politeismo di quanto possa esserlo qualunque altra tendenza filosofica. Questo fenomeno si palesa più chiaramente in Eraclito, di cui possediamo una più gran copia di dottrine frammentarie, e più chiaramente eziandio si manifesta in esse il carattere *illusorio* e *fallace* di quel tentativo d'accomodamento. Difatti, malgrado tutte le concessioni fatte alle credenze religiose dei suoi tempi, malgrado la sua ostentata predilezione per le mitologiche appellazioni menzionate più sopra, malgrado la sua riverenza per

Apollo, per la Sibilla, per i misteri ch'egli vorrebbe più *degnamente* celebrati, prova ch'ei li teneva in alta considerazione, malgrado tutte queste circostanze l'Efesio dissimula male il dissidio profondo che esiste fra il suo pensiero filosofico fondamentale ed il pensiero religioso tradizionale. Pretendere che i molti non possedono la vera conoscenza è già un contradire all'adorazione popolare degli Dei ed alla *fede religiosa* in generale. Inoltre quello stesso suo panteismo che diciamo congenere colla generale tendenza religiosa dei Greci, quello stesso monismo ilozoistico di Eraclito e dei suoi predecessori costituisce di già un'eresia flagrante, se si vuole penetrare il fondo delle cose. I Greci, dice HERMANN GILOW, [1] non conoscevano altre forze se non i loro Dei; del fuoco che tutto domina, o dei mutamenti eterni, o dei contrasti delle cose, non si sapeva nulla prima di Eraclito. Se Eraclito introduce il fuoco qual principio universale, egli pone qualche cosa al di sopra della religione: gli Dei prendono una posizione subordinata all'insieme delle cose primordiali, subordinazione estranea al concetto religioso. Quella opposizione indiretta alla fondamen-

[1] In una eccellente tesi di Laurea: *Ueber das Verhältniss der griechischen Philosophen... zur griechischen Volksreligion.* (Oldenburg 1876), p. 95-96.

tale credenza religiosa non viene evitata coll'applicare l'attributo di *divinità* al primo principio, — cioè all'acqua, all'infinito, all'aria o al fuoco — imperocchè rimane sempre in fondo un malinteso, un equivoco; il nome solo è conservato, la cosa è diversa. L'ente superiore del filosofo non è più l'ente superiore della religione, quantunque gli si dia lo stesso nome. Eraclito d'altronde lo sentiva quando disse che l'uno solo vuole e non vuole esser chiamato col nome di Giove. Il Zeus, dice lo stesso Gilow, [1] che viene da Eraclito identificato colla guerra universale dei contrarî, coll'ordine, colla necessità, col logos, colla natura, col fuoco primitivo, colla giustizia, coll'eternità e l'armonia universale; quel Zeus che è l'unità della sostanza, della causa e della legge dell'universo, non è più il Zeus di Omero e di Esiodo, cioè non è più il Dio della religione popolare. E pertanto Eraclito poteva pretendere alla religiosità, quantunque egli adorasse il divino in un modo diverso dal popolare. Un passo della apocrifa Epistola ad Ermodoro si riferisce a quella idea. « O che credi? Che io sarò trovato pio da costoro, io che penso tutto il contrario di quel che essi tengono intorno agli Dei? Se uomini

[1] Op. cit.

senz'occhi giudicassero della vista, direbbero che il vedere è cecità. Ma, o uomini sciocchi, insegnateci prima che cosa è Dio, se volete essere ascoltati quando parlate di empietà! » [1]

In un frammento, che abbiamo diversamente interpretato (v. pag. 65), lo Schuster crede trovare che: la « umanità nella sua infanzia ha udito (i nomi) dalla divinità stessa, come ora il bambino (li ode) dall'uomo; » ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός, [2] ed entra in una dettagliata discussione allo scopo di stabilire, come già avea fatto il Lassalle, che Eraclito avrebbe pure nel suo libro insegnato che i *nomi,* rivelati dagli Dei all'uomo primitivo, *esprimono la essenza propria delle cose.* L'impressione ricevuta dallo studio dei frammenti eraclitici, esaminati in questo lavoro, non ci autorizza ad una tale conclusione, nè la natura delle informazioni che a tale oggetto si riferiscono.

Lo Zeller ha confutato quella opinione, e questa confutazione viene ora un po' mitigata dal nostro Ruggiero Bonghi nel *proemio* alla sua traduzione del *Cratilo* platonico. Io credo mio debito di riprodurre ora i punti principali della discussione Bonghiana, tanto più che ne condivido generalmente le conclu-

[1] *Epist. heracl.* IV. Vedi la traduzione di Bertini, op. cit. p. 335.
[2] Schuster, p. 341 e segg.

sioni. Dopo aver discorso del soggetto e della condotta del dialogo platonico, dopo esaminatane la dottrina, dopo menzionati e criticati i commentatori ed interpreti precedenti, e stabilita l'autenticità del libro, l'illustre critico viene a discorrere dei *precedenti* del Cratilo. La quistione trattata nel dialogo non era nuova; Platone la trovava presentata dalla speculazione contemporanea, Cratilo ed Ermogene, siccome appare dal modo con cui viene introdotto il dialogo, se ne occupavano da un pezzo. Opinione di Ermogene era che il vocabolo che indica ciascuna cosa è quello in cui gli uomini che l'usano, si sono concordati; il significato se ne deriva da un patto (ξυνθήκη); e risulta dall'insieme della discussione che l'opinione di Cratilo fosse questa: « ciascuna cosa ha il nome *dalla* propria natura; sicchè se il vocabolo con cui la cosa è indicata, è quello che la natura di essa detta e vuole, allora *è* vocabolo; se no, no. » — La ricchezza e varietà di terminologie, espresse nel libro, prosegue il Bonghi, provano che dovevano pur formare uno dei luoghi più usuali della disputa contemporanea (p. 133). Il Cratilo accenna spesso alle opinioni altrui, si riferisce ad antichi ed antichissimi, e cita tra gli altri Omero, Orfeo, Anassagora ed Eraclito. Tralascio i primi per venire immediatamente ad Eraclito. Il Bonghi non

dubita che Platone vogliasi riferire all'Efesio. « Cratilo se ne professa discepolo, e tale ci appare nella storia: e nel dialogo innanzi che apra bocca, l'accenno a Eraclito talvolta espresso (*Crat.* 401 D; 402 A C), talvolta sottinteso, è frequente. » Si tratta dunque di sapere « qual ufficio compia la menzione di lui e se Platone lo tragga in mezzo per qualche sua dottrina *sulla ragione del significato dei vocaboli,* ovvero per mostrare in che differisca dalla dottrina Eraclitica *del flusso d'ogni cosa,* la sua delle idee » (cioè di Platone). Cratilo però, quando dice di preferire l'opinione di Eraclito a quella opposta di Socrate, intende parlare del flusso di ogni cosa. Ma quantunque questa dottrina venga, nel Cratilo, messa in relazione con quella del significato dei vocaboli, non si dice mai se Eraclito stesso abbia fatto quel ravvicinamento. Per cui siamo costretti riconoscere che « non abbiamo dal Cratilo un chiaro indizio che nè Eraclito nè Cratilo stesso avessero fatto uso delle etimologie, come di mezzo adatto a provare il sistema speculativo della scuola » (p. 140). Se poi i vocaboli sieno da natura, se messi a fine d'insegnare con essi, se non vi sia vocabolo che non mostri la natura della cosa, se infine il cercare nei vocaboli questa natura sia l'unico metodo di ricerca, — quistioni tutte alle quali si risponde af-

fermativamente nel dialogo, — nulla ci prova che Eraclito stesso l'abbia insegnato. Ed il Bonghi domanda: « Sono questi punti di dottrina un frutto del pensiero del maestro (Eraclito), o si son maturati nella scuola di lui nel lungo intervallo trascorso dal tempo in cui Eraclito fiorì, a quello di Socrate già innanzi negli anni? Una risposta sicura è piuttosto impossibile che difficile » (p. 141). Il tutto sta di sapere se Eraclito abbia professata la dottrina dell'origine *naturale* dei vocaboli. Il Bonghi ne *dubita,* per cui diciamo che egli ha mitigato le conclusioni dello Zeller, il quale risponde recisamente che « alcuni scienziati moderni hanno indebitamente attribuito ad Eraclito la dottrina secondo cui i nomi delle cose ci rivelano la loro essenza, questa asserzione non potendosi stabilire, nè da testimonianze dirette, nè mediante una deduzione basata sul Cratilo di Platone. » [1]

Le testimonianze dirette cui allude lo Zeller sono quelle di Proclo (*in Parm.* I, 12 Cousin) e di Ammonio (*de interpr.* 246; 306). Il primo attribuisce solo a Cratilo la sentenza che i vocaboli sieno da natura, mentre l'altro la riferisce a Cratilo e ad Eraclito. Ma questi autori sono del quinto secolo dopo Cristo e di

[1] Zeller, I. 658.

dieci secoli posteriori ad Eraclito. Che fede, dice anche il Bonghi, gli si può avere? Questi ammette nondimeno che nel libro di Eraclito si trovassero alcune etimologie, e cita il ξυνὸν, *comune* o *generale* che è detto valere *con mente* ξὺν νόῳ, ma secondo la mia interpretazione (vedi p. 68) non risulta nemmeno che Eraclito abbia voluto etimologizzare in quel frammento. Il ragionare è comune (ξυνόν) a tutti. Quelli che discorrono ragionevolmente (ξὺν νόῳ) devono appoggiarsi, ecc. Io vedo qui un ravvicinamento di espressioni rassomiglianti, una specie di gioco di parole prediletto da Eraclito come appare eziandio nel ravvicinamento di βίος e di βιός (v. pag. 237). Il primo significa *vita,* il secondo *arco,* istrumento che dà la morte, ove si scorge che, al contrario, il vocabolo è in opposizione con la cosa designata. Il filosofo vedo in questo ravvicinamento, non il filologo. Voi vi fate della vita e della morte una idea così contraria, io no; per me vita o morte è lo stesso! e guardate: collo stesso vocabolo βιος significhiamo vita e morte allo stesso tempo! Il Bonghi d'altronde ci vede anche l'espressione di quella specie d'identità del non essere e dell'essere che è sostanza della dottrina eraclitica. Lo stesso può dirsi del parallelismo stabilito tra μόρος e μοῖρα (p. 244) ove Eraclito vuol dire: le *morti* le più crudeli, le grandi

morti dei caduti in battaglia, richiamano le più grandi *ricompense.* Ancora un contrasto fra le parole di suono analogo ed il rispettivo loro significato. Ma se ne può trarre che Eraclito voglia esprimervi la sua filosofia del linguaggio? Certo no, risponde pure, e con ragione, il Bonghi. Difatti si possono aggiungere a questi esempli due o tre altri ravvicinamenti usati dal filosofo: così διαφέρεσθαι e ξυμφέρεσται, αἰδοίοισιν e ἀναιδέσταται, così pure questo passo: οἴησις προκοπῆς ἐγκοπὴ προκοπῆς, ove appare semplicemente che, nel suo modo di esprimersi, egli prediligeva far risaltare le bizzarrie dei vocaboli, quantunque io mi guardi bene di far del mio Efesio un volgare *freddurista.* Io ritengo solo che non si può stabilire in verun modo che Eraclito abbia iniziato *consapevolmente* una teoria del linguaggio, per cui stento ad ammettere col Bonghi che il frammento introduttivo al Περὶ φύσεως (vedi nostra pag. 53 e segg.) vi si possa riferire, e si debba supporre che sull'origine naturale delle parole e la ricerca mediante i vocaboli, Cratilo rappresenti il pensiero di Eraclito. Avrei preferito che il dotto traduttore di Platone si fosse attenuto definitivamente ad altra sua opinione antecedentemente enunziata, cioè che « da tali esempi scarsi (quei ravvicinamenti ora citati) ci dobbiamo contentare di trarre questa *povera conclusione* che l'eti-

mologizzare al modo di Socrate nel presente dialogo (il Cratilo) non *fosse alieno* ad Eraclito stesso, un etimologizzare, cioè, inteso a trovare in un'analisi del vocabolo, rozza, senza regola, la ragione del significato, dell'uso di esso [1] ». Purchè, aggiungeremo, si rimanga nella sfera delle congetture. Confesserò d'altronde, terminando, che avrei tralasciato di esaminare quella dubbiosa dottrina dell' Efesio se la nuova pubblicazione del Bonghi e la cortesia colla quale egli si degnò comunicarmi le bozze di stampa, non me ne avessero offerta l'occasione.

Credo aver detto tutto ciò che io imparai studiando la dottrina di Eraclito, ed oso sperare non avere oltrepassato i limiti del suo insegnamento, quantunque in tali ricerche, tutti siamo più o meno inchini a troppo congetturare. Quale ei mi si presenta, il tenebroso Efesino, sovente da altri schernito o negletto, desta la mia simpatia. Astrazione fatta della giustezza o dell'errore delle sue conclusioni, di cui ogni lettore può facilmente rendersi ragione senza che io mi dilunghi ancora a riassumerle e distinguerle, il pensatore di Efeso è una interessante personalità

[1] Bonghi, Proemio al *Cratilo*, p. 143-144.

di cui il tipo da lungo tempo tende a sparire, direi quasi è sparito. Io mi conformo volentieri ad un giudizio espresso dal Matinée, reputando che Eraclito cercò la verità per la verità, cioè senza troppo preoccuparsi dei vantaggi esterni che il sapere potrebbe procurare a coloro i quali sanno servirsene a proposito. In questo egli fu realmente « filosofo ». Egli abbandonò i suoi diritti, i suoi privilegi gentilizî, per conseguenza rinunziò agli onori cui egli poteva pretendere, contentandosi di richiamare gli uomini nella via del buon senso, della onestà e della giustizia; questo gli valse il titolo di *oltraggiator del volgo!* Egli non ricercò la popolarità coi suoi scritti, scrivendo non per i molti ma per i pochi, preoccupandosi meno della forma che della sostanza, per cui egli fu chiamato *oscuro!*

Epperò questo oscuro oltraggiatore intuiva certi principî, di cui non solo la filosofia, ma anche le scienze fisiche moderne hanno fatto il loro pro, od a cui per lo meno non valsero a contradire. Il suo principio materiale, come già osservammo, è riapparso nella teoria moderna del calorico, inseparabile da quella del movimento. Il suo concetto generale d'una sostanza in eterno moto sussiste nella odierna scienza, la quale pure cerca spiegare ogni fenomeno, ogni

trasformazione, colle leggi del movimento della sostanza, proclamando, come Eraclito, l'idea di una forza permanente, imperitura, che normalmente si sviluppa e misuratamente, nelle periodiche ed universali evoluzioni, implicando allo stesso tempo il concetto eraclitico della conciliazione degli opposti nella teoria della relatività universale.

Una dottrina che da più di due mill'anni ha eccitato l'interesse dei dotti, non mi pareva indegna di una esposizione italiana per quanto manchevole possa la nostra apparire tanto nella sostanza come nella forma. Abbiam fatto ciò che potevamo fare. Altri senza dubbio si decideranno a prendere la penna onde meglio investigare le origini ed i primordi della filosofia, si può dire della scienza, in quel periodo chiamato ante-socratico, sì poco apprezzato fra noi e così imperfettamente conosciuto.

APPENDICE

APPENDICE A

GLI ELEMENTI ERACLITIZZANTI

DEL TRATTATO PSEUDO-IPPOCRATICO *DE DIAETA*

ΠΕΡΙ ΔΙΑΙΤΗΣ.

Discorrendo del Περὶ φύσεως di Eraclito, menzionammo, quale imitazione di esso, il libro « della Dieta » falsamente ad Ippocrate attribuito. Quel trattato, la cui data viene dal Bernays e dallo Schuster, stabilita ai tempi della filosofia alessandrina e che Teichmüller pone tra quella di Eraclito e di Anassagora, viene ora dallo Zeller fissata in modo definitivo, a quanto mi pare, nella prima metà del secolo quarto prima di Cristo [1]. Le prove messe in campo sono di natura intrinseca. Il libro contiene dottrine di Eraclito, di Anassagora, di Empedocle, di Archelao, ma non contiene traccia di quelle di Platone e di Aristotile.

[1] E non del secolo quinto come per isbaglio fu stampato a pag. 20 in nota.

« Io sono disposto ad associarmi a tutto ciò che è stato « giudiziosamente riconosciuto, dice l'autore nel suo « preambolo [1], e delle cose ben dette dai predecessori, « mi è impossibile scriverne bene, se voglio scriverne « diversamente. » Sarebbe pertanto singolare che, con tali intenzioni, non una sola dottrina di Platone o di Aristotile fosse menzionata, laddove molti altri filosofi meno importanti vengono plagiati addirittura. Un libro che amalgama numerose dottrine senza indicarne la figliolanza, deve venire adoperato con precauzione; pochi furono eziandio gli elementi che da esso traemmo nella nostra esposizione della dottrina eraclitica. Abbiamo preferito mettere ora sotto gli occhi del lettore quelle parti del libro che ritengonsi *eraclitizzanti,* cioè scritte sotto l'influenza di teorie eraclitiche, lasciando a ciascuno la facoltà di giudicarne da per sè. Le note indicheranno certi luoghi della nostra esposizione cui possonsi riferire le dottrine del Pseudo-Ippocrate, e nello stesso tempo rimanderanno il lettore ai frammenti di Anassagora, di Empedocle e di Archelao quando trovisi con essi una relazione.

Dopo il preambolo, e dopo osservato che per trattare

[1] Libro I, § 1. Citiamo secondo la edizione di LITTRÉ (*Œuvres compl. d'Ippocrate,* Tomo VI, Paris 1849) tenendo conto delle correzioni di Schuster e di Bywater.

della *dieta,* cioè del modo di vivere, occorre la conoscenza della natura dell'uomo, dei suoi alimenti, dei suoi esercizi ginnastici, e delle relazioni tra questi e quelli — il nostro anonimo così prosegue:

(Lib. I. § 3).

« Gli animali tutti, e l'uomo stesso, compongonsi di due elementi, diversi in quanto alla proprietà, ma confacenti in quanto all'effetto: il fuoco, dico, e l'acqua. Ambedue riuniti bastano a sè stessi ed a ogni altra cosa vicendevolmente, ma l'uno disgiunto dall'altro nè basta a sè stesso, nè a nient'altro. Proprietà di ciascuno è questa: il fuoco può tutto sempre [1] muovere, l'acqua tutto sempre nutrire. Partitamente ciascuno supera ed è superato nella massima misura e nella minima ch'esso possa raggiungere. Nè l'uno nè l'altro potrà mai intieramente vincere, per questi motivi: il fuoco giungendo all'estremo dell'acqua mancherà di *alimento* [2]; esso ritorna dunque al punto in cui deve alimentarsi. L'acqua poi giungendo all'estremo del fuoco, mancherà di *movimento* [2]; essa si ferma dunque a quel punto, e quando non è più potente, ma già è consumata ad alimentare il sopravegnente fuoco. Per

[1] πάντα διὰ πάντος espressione prediletta da Eraclito.

[2] In Eraclito pure l'attributo del fuoco è anzitutto il *movimento,* come il mare è l'elemento (derivato) *nutritivo* degli esseri (vedi sup. p. 135-136). Ma Eraclito vede nel fuoco *solo* il principio.

cui nè l'uno nè l'altro potrebbe onninamente prevalere [1]; se mai l'uno o l'altro prevalesse, nissuna delle cose che ora sono sarebbe come ora è; ma così stando esse, rimarranno sempre così, e nè l'uno nè l'altro svanirà. Il fuoco dunque, e l'acqua, come fu detto, bastano sempre a sè stessi tanto per il più come per il meno. »

(Lib. I. § 4).

« Attributi di ciascuno dei due, sono: per il fuoco il caldo e l'asciutto, per l'acqua il freddo e l'umido. L'uno riceve dall'altro; il fuoco dall'acqua riceve l'umido: vi è difatti umidità nel fuoco; l'acqua poi riceve dal fuoco l'asciutto: vi è anche nell'acqua dell'asciutto. Stando così le cose, disgiungonsi vicendevolmente numerose e svariate forme di germi e d'animali, per niente simili fra loro, [2] sia nell'aspetto sia nella pro-

[1] Opinione contraria però a quella di Eraclito, il quale ammette che tutto può tornare allo stato di fuoco. Servirsi di questo passo per negare all'Efesio la teoria dell'ἐκπύρωσις (così Lassalle), sarebbe voler pretendere che tutto nel trattato è puramente eraclitico. Ed allora dovremmo pure attribuirgli le altre dottrine che in realtà appartengono ad Anassagora o ad altri (vedi *infra*).

[2] οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων, ἐς πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἰδέας ἀποκρίνονται ἀπ' ἀλλήλων καὶ σπερμάτων καὶ ζώων, οὐδὲν ὁμοίων ἀλλήλοισιν. — Quasi colle stesse parole, trovasi in ANASSAGORA: " τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων „ κρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι " πολλά τε καὶ παντοῖα „ ἐν πᾶσι τοῖς συγκρι-

prietà; imperocchè quelle sostanze, non persistendo mai nello stesso punto, ma mutandosi sempre in un verso od in un altro, ne risulta necessariamente che gli esseri che se ne disgiungono devono essere dissimili.

Nissuna delle sostanze universali va perduta, e nulla diventa che già prima non fosse. Ma mescolandosi e separandosi le cose si trasformano. [1] Si opina fra gli uomini che le cose le quali crescono dall'Ades alla luce, nascono, e le cose che decrescono dalla luce nell'Ades, muoiono. [2] Ma in questo confidano negli occhi

νομένοις καὶ " σπέρματα „ πάντων χρημάτων καὶ " ἰδέας παντοίας ἔχοντα. „ (ZELLER, I. 880, 2). Ed altrove: σπερμάτων... οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις (ZELLER, I. 880, 1). ἕτερον δὲ " οὐδέν ἐστιν ὅμοιον „ οὐθενὶ ἄλλῳ (Ibid.).

[1] ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν· ξυμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται. Cf. ANASSAGORA: τὸ δε γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς " νομίζουσιν „ Ἕλληνες " οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. „ Dello stesso si ha pure: τὸ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸν καθέστηκε τῷ " ἀλλοιοῦσθαι. „ Vedi ZELLER, I, 874, 1; 875, 3.

[2] Questo « opinare » degli *uomini* è da Anassagora attribuito ai *Greci*. Vedi la nota precedente. Il passo è considerato da Teichmüller come frammento eraclitico, ma siccome osservammo (pag. 86 nota) non si hanno motivi sicuri di credere che Eraclito abbia realmente enunciata quell'idea. EMPEDOCLE dice pure: οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγὲν φάος αἰθέρος ἵκη... τότε μὲν τόδε φασὶ γενέσθαι. (ZELLER, I. 685, 1).

piuttosto che nell'intelletto, negli occhi i quali nemmeno sono atti a giudicare delle cose che vedono; 10 spiego quelle cose coll'intelletto. Difatti tanto si vive quà come si vive là; nè, se esiste vita in un punto, è possibile si muoia in un altro, a meno che tutto insieme perisca. Ma ove morrebbesi? Nè il non-essere può diventar essere: dove nascerebbe esso? [1] Tutto adunque cresce o decresce raggiungendo la massima o la minima misura del possibile. Quando poi io parlo del nascere e del perire, mi esprimo così a cagion del volgo; [2] ma voglio dire con queste parole che le cose si mescolano e si separano. Ecco dunque com' è: nascere e morire, il giungersi e il disgiungersi, l'aumentarsi e il diminuirsi è lo stesso; [3] ciascuna cosa per il

[1] οὔτε, εἰ ζῶον, ἀποθανεῖν οἷόν τε, εἰ μὴ μετὰ πάντων· ποῦ γὰρ ἀποθανεῖται; οὔτε τὸ μὴ ὂν γενέσθαι· πόθεν γὰρ ἔσται; Le medesime interrogazioni trovansi in EMPEDOCLE: τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε καὶ πόθεν ἐλθόν; πῇ δέ κε καὶ ἀπολοίατ'; (ZELLER, 685, 4).

[2] ὅ τι δ' ἂν διαλέγωμαι γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι, τῶν πολλῶν εἵνεκεν ἑρμηνεύω. EMPEDOCLE diceva che la nascita e la morte sono combinazioni e separazioni di sostanze, quantunque l'*usanza* dia a quei fenomeni il nome di principio e di fine, ed aggiunge poi: νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός: « acconsento anch' io all'usanza » (vedi ZELLER, 685, 1).

[3] ταῦτα δὲ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ... γενέσθαι συμμιγῆναι τωὐτό, ἀπολέσθαι, διακριθῆναι τωὐτό. Da confrontarsi ancora con queste di ANASSAGORA: καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι. (ZELLER, I. 874, 1).

tutto, il tutto per ciascuna cosa è lo stesso, e nulla però nel tutto è la stessa cosa. Imperocchè l'usanza è su quelle cose contraria alla natura »[1] (cioè l'abitudine di chiamare nascita o morte ciò che è solo unione e disunione non è conforme al reale).

(Lib. I. § 5).

« Tutte le cose, divine ed umane, si spostano verso l'alto e il basso trasformandosi. Il giorno e la notte hanno il loro maximum e il loro minimum, come pure la luna; il fuoco e l'acqua hanno il loro andare e venire (ἔφοδος) il sole ha il suo periodo più lungo ed il più breve. Tutte le cose sono le stesse e non le stesse: Luce in Giove, tenebre in Ades; luce in Ades, tenebre in Giove; questo qui, e questo là, cammina e si sposta facendo in ogni stagione, in ogni luogo, quello la funzione di questo, questo la funzione di quello. [2]

Ciò che si sta facendo non lo si sa; e ciò che non si fa, pare lo si sappia. Ciò che si vede non lo si conosce; epperò tutto accade per una necessità divina, [3] tanto ciò che si vuole quanto ciò che non si vuole. Quello viene qui, questo va là, in una vicendevole

[1] Empedocle dice lo stesso (v. ZELLER 685, 1 citato). — Questo intiero paragrafo devesi ritenere anzitutto come una compilazione delle teorie di Anassagora e di Empedocle.

[2] Vedi nostra pag. 185-186. Cf. LITTRÉ, l. cit. p. 477.

[3] Cf. p. 212 e segg.

mescolanza, dimodochè ogni cosa compie il suo destino per il più e per il meno.

Distruzione viene da ogni cosa e tocca ad ogni cosa: al più grande dal più piccolo, al più piccolo dal più grande; il più grande prende aumento a scapito del più piccolo, ed il più piccolo a scapito del più grande. [1] »

(Lib. I. § 6).

« Tutte le altre cose, e l'anima dell'uomo, ed il corpo come l'anima, hanno la loro distribuzione. Nell'uomo penetrano delle parti di parti, dei tutti di tutti, in una mescolanza di fuoco e d'acqua, le une per prendere, le altre per dare; e le parti che prendono fanno più, le parti che dànno fanno meno. Gli uomini segano il legno: l'uno trae a sè, l'altro spinge; fanno lo stesso ufficio; facendo meno, fanno più. [2] Lo stesso accade nella natura umana: questo spinge, quello trae; questo dà, quello prende; dà a questo, prende da quello, dà a questo tanto più, prende da quello tanto meno. Ogni cosa tiene il suo posto; quelle che vanno al meno si distribuiscono nel luogo più esiguo; quelle che vanno al più, mescolandosi, si schierano nel luogo più grande; le cose estranee, non omogenee, si spingono fuori del posto altrui. Ogni anima avendo del più e del meno

[1] Cf. p. 87 e segg.: « Il movimento eterno della sostanza. »
[2] Cioè sminuzzano il legno in numero più grande di parti.

va girovagando nelle proprie sue parti, non necessitando di aggiungere nè di togliere alle parti, ma necessitando però di un luogo per l'accrescimento e la diminuzione dell'esistente, [1] essa compie ciascun ufficio ovunque essa vada e riceve ciò che viene introdotto. Difatti, le cose non-omogenee non possono dimorare nei luoghi non adatti; esse vagano senza sapere; ma ravvicinandosi le une alle altre, esse conoscono ciò a che si uniscono. Perchè l'omogeneo si giunge all'omogeneo, [2] ma l'eterogeneo lotta, combatte e si separa. Per cui l'anima dell'uomo cresce nell'uomo ed in null'altro; lo stesso per gli altri grandi animali. Quando ciò succede diversamente, la separazione si compie allora per effetto di estranea violenza. »

(Lib. I. § 7).

« Lasciando da parte gli altri animali io parlerò dell'uomo. Nell'uomo penetra un'anima, miscuglio di fuoco e di acqua che è la parte del corpo umano. Tutto ciò, maschio e femmina, molteplice e diverso, si nutrisce, e cresce secondo la dieta (o il modo di vivere) adottata dall'uomo. È necessario che ciò che entra abbia tutte le parti; se no, mancando una parte, la porzione primitiva non riceverà verun accrescimento,

[1] Littré.
[2] Idea contraria all'eraclitica.

venisse pure molto o poco nutrimento, giacchè essa non avrebbe onde accrescersi; ma avendo tutto, ogni parte aumentasi nel proprio suo luogo, ricevendo alimento da un'acqua asciutta e da un fuoco umido, questo essendo spinto al di dentro e quello al di fuori. Così i falegnami segando il legno: l'uno trae, l'altro spinge, facendo la stessa cosa; quello che spinge dal basso trae quello che sta al di sopra, se no la sega non agisce, e se si usa violenza tutto è fallito. Così pure, nell'alimentazione dell'uomo, quello trae e questo spinge; introdotto per forza al di dentro guizza fuori, e se vi è violenza inopportuna nulla riesce. »

(Lib. I. § 8).

« Ogni cosa tiene il suo ordine finchè il nutrimento non vi si presti più, e che il luogo non sia più capace della più grande estensione possibile; allora le cose tramutano in un posto più grande, maschi e femmine, perseguitati similmente dalla forza e dalla necessità. Ciò che ha in prima riempito la parte assegnata, si separa, e nello stesso tempo si mescola; difatti ciascuna cosa comincia a separarsi e nello stesso tempo si mescola . . . . . »

(Lib. I. § 10).

« In una parola, il fuoco tutto ordinò nel corpo umano in un modo conforme a sè medesimo ed all'imitazione dell'universo, (se è lecito) il piccolo col grande,

il grande col piccolo (paragonare). L'abdomen cioè, ampio, qual serbatoio per l'asciutto e l'umido, e che partecipa a tutti e riceve da tutti, ad esempio del mare che nutrisce gli esseri che in esso crescono [1].... .... Ivi, nel corpo, si sono ordinate tre circolazioni del fuoco, dall'infuori al di dentro tra loro comunicando: quella vicina alle cavità degli umori rappresenta le funzioni della luna; l'altra, verso l'involucro esterno, verso l'adunamento ambiente, rappresenta le funzioni degli astri; l'ultima, nell'intermezzo, che si stende dal di dentro al di fuori, è il fuoco il più caldo e il più potente, che tutto vince, tutto ordina secondo la propria natura, intangibile ed invisibile: questo è l'anima, l'intelligenza, il pensiero, l'accrescimento, il movimento, la permutazione, il sonno, la veglia; egli governa tutto sempre, e questo e quello, senza mai aver posa. »

(Lib. I. § 11).

« Ma gli uomini non sanno dalle cose visibili scrutare le invisibili. Non si avvedono che nell'esercizio delle loro arti essi imitano le funzioni della umana natura. Lo spirito degli Dei insegnò loro a così imitare, ma quantunque sappiano bene ciò che fanno, essi però non sanno ciò che imitano. (Nell'uomo come

[1] Rinuncio a ricavare un senso soddisfacente dalle due o tre righe che seguono.

nella natura) tutto è uguale e disuguale, unito e separato, parlante e non parlante, intelligente e non intelligente; il modo di ogni cosa è contrario benchè concordante. L'abitudine (νόμος) e la natura, mediante cui tutto operiamo, sono in contradizione e pertanto s'accordano, perchè gli uomini hanno da per sè stessi stabilita l'abitudine senza sapere su che statuivano, ma la natura delle cose è stata dagli Dei organizzata. Ciò che gli uomini hanno stabilito non rimane mai adeguato all'oggetto, sia nel vero, sia nel falso; ma quel che gli Dei hanno statuito rimane sempre vero. Tale pure dev'essere la differenza esistente fra ciò che è vero e ciò che non lo è. »

Seguono ora numerosi parallelismi che l'Anonimo stabilisce tra certe arti umane e l'arte *naturale* in genere, sia cioè colle funzioni del corpo umano, sia con quelle della natura universale. Ricordiamoci in proposito un frammento eraclitico, citato da Ippolito (vedi nostra pag. 169) ove, trattandosi di spiegare il concorso armonico dei movimenti contrarî, l'Efesio si serve d'un parallelismo analogo. «Il retto e il curvo sono lo stesso: la via retta e la via curva del cilindro dello scardassiere è una e la stessa. » Lecito sarà dunque ritenere che Eraclito avesse inaugurato tal genere di confronti.

In ogni caso, così prosegue il nostro Anonimo:

(Lib. I. § 12).

« Io dimostrerò come certe arti visibili dell'uomo corrispondano alle umane affezioni, palesi o recondite . . . . . »

(Lib. I. § 13).

« I fabbri ammorbidiscono il ferro forzando il fuoco coll'aria, togliendo così l'attuale alimento e rarefacendo il metallo; poi lo battono, lo condensano e gli dànno più solidità temperandolo coll'acqua. Tale è il tirocinio cui l'uomo si sottomette negli esercizi ginnastici: egli si spoglia del fondo attuale di alimento per mezzo del calore aiutato dalla forza dell'aria; rarefatto, egli vien percosso, stropicciato, purificato, e diventa forte mediante l'introduzione d'altre acque. »

(Lib. I. § 14).

« Gli scardassieri fanno lo stesso; calpestano, battono, stiracchiano; tormentandola così rendono la sostanza più solida; levando il superfluo ed intrecciando la rendono più bella. Così avviene anche nell'uomo. »

(Lib. I. § 15).

« I ciabattini dividono il tutto in parti, e colle parti fanno un tutto, tagliando e perforando rendono sane le cose fruste. Lo stesso avviene nell'uomo: in esso

il tutto diviene parte, e le parti ricomposte divengono un tutto; tagliato e trafitto, ciò che era guasto diventa sano sotto la mano del medico. L'arte medica consiste nell'allontanare ciò che duole; togliendo così la cagione del male, si ridà la salute. La natura fa tutto ciò automaticamente; quello che siede vuole alzarsi, quello che muovesi vuol riposarsi, e tante altre cose che la natura fa da sè come la medicina. »

(Lib. I. § 16).

« I falegnami segano: l'uno spinge, l'altro trae a sè; nei due modi si fa poi lo stesso. Essi forano, l'uno trae, l'altro spinge; la pressione manda questo in su e quello in giù; [1] diminuendo aumentano, aumentando diminuiscono. [2] In tutto ciò si imita la natura dell'uomo: il fiato trae da una parte e spinge dall'altra, nei due modi si fa lo stesso (cioè si respira). Una parte degli alimenti è spinta verso il basso, l'altra verso l'alto . . . . . »

(Lib. I. § 17).

« I costruttori di case fanno colle cose disperse una cosa raccolta, bagnando ciò che è asciutto, prosciu-

[1] Versione oscura. Si capirebbe meglio se conoscessimo gli arnesi perforatori all'epoca adoperati.

[2] Aumentando il numero dei fori si diminuisce il peso della tavola perforata (?).

gando ciò che è umido, scomponendo le cose intiere e ricomponendo le cose divise, senza cui lo scopo non si raggiunge. Questo è un imitare la « dieta » dell'uomo, ove si inumidisce l'asciutto, si asciuga l'umido, dividesi l'intiero e componesi il diviso; tutto ciò, essendo diverso, s'armonizza però nella natura. »

(Lib. I. § 18).

« In quanto poi alla musica, occorre in prima un istrumento che presenti ciò che richiede l'armonia, cioè gli accordi, i quali, prodotti dalle stesse corde, non sono però gli stessi; formati che sono dall'acuto e dal grave, sono simili nel nome, dissimili nel suono. Più vi è differenza, maggiore è l'armonia; meno vi è differenza, minore eziandio è l'intensità dell'armonia; se tutto si eseguisse cogli stessi toni, non vi sarebbe nissun diletto; i cambiamenti i più accentuati ed i più diversi riescono più graditi.

Anche i cuochi apparrecchiano vivande con sostanze diverse e confacenti; mescolano cose diversissime; così le stesse diventano altre; tal'è il mangiare e bere degli uomini. Se tutto fosse uniforme, non vi sarebbe più nessun gusto; se si facesse un miscuglio delle stesse sostanze non si avrebbe una vera cucina . . . . »

(Lib. I. § 21).

« Lo statuario eseguisce una imitazione del corpo, meno l'anima. Non produce nulla che abbia un in-

telletto. Coll'acqua e colla terra, asciugano l'umido, inumidiscono l'asciutto, tolgono del superfluo, aggiungono al manchevole, così completando l'oggetto dal meno al più. Lo stesso avviene nell'uomo; egli cresce dal meno al più, liberandosi del superfluo, riparando al manchevole, umettando l'asciutto, asciugando l'umido. »

(Lib. I. § 22).

« Lo stovigliaio gira la ruota, la quale non sempre si muove avanti, nè sempre indietro, ma indietro e avanti ad un tempo, ad imitazione della rotazione dell'universo. Sopra quella stessa ruota, che così circolarmente si muove, essi eseguiscono lavori svariatissimi, nissuno dei quali rassomiglia all'altro, e questo colla stessa sostanza e gli stessi arnesi. Lo stesso accade negli uomini e negli animali . . . . . »

(Lib. I. § 24).

« Nelle gare ove s'educano i ragazzi, s'insegna loro a violare le leggi legalmente (cioè ad attenersi alla lettera offendendone lo spirito; v. Schuster, p. 299), ad essere ingiusti giustamente, ad imbrogliare, rubare, rapire, ad ottenere con violenza le cose le più degne e le più vergognose. Colui che tali cose non commette è reputato inetto, abile poi è detto quello che le commette. Esempio della imbecillità del volgo. Si vedon quelle cose ed uno vien giudicato il più abile

di tutti, gli altri son reputati inetti. Molti ammirano quelle cose, ma pochi le conoscono in fondo. Al mercato succede lo stesso: l'uno imbroglia l'altro nel comprare o nel vendere; si ammira quello che più inganna.

Lo stesso bevendo e furoreggiando accade: si corre, si lotta, si combatte, si ruba, s'inganna; ma sempre uno vien prescelto fra gli altri.

Gli istrioni e gl'imbroglioni, davanti a persone che li conoscono, dicono certe cose e ne pensano altre, vengon fuori tali e rientrano diversi. All'uomo solo è proprio il dire una cosa e farne un'altra, esser lo stesso e non lo stesso, ora avere tal pensiero ed ora tal'altro.

Ed è così che tutte le arti hanno comunanza coll'umana natura. »

L'impressione che produce la lettura di tali confronti è questa. L'anonimo è intelligibile quando menziona le arti, ma confuso nell'applicazione dei suoi confronti colla natura umana. Egli si presenta come chi cita un autore senzaa verlo ben capito.[1] Crediamo che la maggior parte di quei paragoni, se da

[1] Come nel seguente passo del § 28, ove leggiamo: ψυχὴ μὲν οὖν αἰεὶ ὁμοίη καὶ ἐν μέζονι καὶ ἐν ἐλάσσονι. — Anassagora avea detto: νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων. Lo ZELLER (I. 635) osserva come il Pseudo-Ippo-

Eraclito adoperati, lo furono anzitutto a spiegare la sua legge dei contrarî, non ad illustrare le funzioni del corpo umano di cui egli non si occupa mai nei frammenti *autentici* del suo libro. Ma il Pseudo-Ippocrate, come tutti i plagiarî, sembra citare imperfettamente onde meglio nascondere il plagio, stornandone il senso. Difatti si scorge chiaramente che gli esempî tolti dalle diverse arti del fabbro, dello scardassiere, del ciabattino, del falegname, del costruttore, del musico, del cuoco, dello stovigliaio, meglio s'adattano a chiarire ciò che intendeva Eraclito insegnare, quando disse che le parti s'uniscono col tutto, che il diverso s'armonizza col diverso, che i movimenti opposti concordano e si combinano, che una stessa argilla si modella a svariatissime figure e via discorrendo. Il parallelismo morale poi, espresso nell'ultimo paragrafo, sa d'Eraclito più di ogni altro; lo spirito di serietà onde è penetrato accenna sicuramente a quell'austero Efesio « diffamator del popolo, » difficoltoso, piangente, rigorista e brontolone, quale viene reputato dalle menti sceme o vuote. Originale invero e bene

crate siasi attribuito una proposizione affatto conforme al principio generale della filosofia di Anassagora, quantunque la tesi ora citata sia appunto contradittoria alla sua dottrina dell'anima composta di fuoco e d'acqua.

eraclitica è questa profonda e mordace critica: all'uomo solo è data facoltà di dir bugie, cioè di dire e non fare o non pensare quel che si dice! Ma non crediamo però si possa senz'altro attribuire ad Eraclito un tale pensiero, nè gran parte di quelli espressi nei brani su riferiti; basterà solo concludere alla probabilità di simili ravvicinamenti, tanto più che, se riescono sino ad un certo punto a spiegare certi lati della dottrina eraclitica, non si può dire che aggiungano insegnamenti non già compresi nei frammenti autentici.

APPENDICE B

TAVOLA COMPARATIVA DEI FRAMMENTI

[I numeri della prima colonna indicano *le pagine* in cui vengono nel nostro Testo esaminati i frammenti; le cifre delle altre colonne indicano *l'ordine numerico* dei frammenti adottato dagli autori qui nominati.]

		Schleiermacher		Mullach		Schuster		Bywater	
Pag.	13	fr. N.	46	fr. N.	57	fr. N	40	fr. N.	CXIV
»	15	»	—	»	—	»	27	»	LIV
»	21	»	10	»	11	»	38	»	XI
»	»	»	9	»	10	»	39	»	XII
»	22	»	12	»	13	»	37	»	CXVI
»	53	»	47	»	1	»	3, 4	»	II
»	58	»	2	»	3	»	2	»	V
»	59	»	—	»	95	»	1	»	ad XLVII
»	60	»	68	»	79	»	35	»	CXVII
»	»	»	4	»	5	»	32	»	VI
»	»	»	3	»	4	»	5	»	III
»	61	»	—	»	89	»	25	»	XXXV
»	»	»	71	»	82	»	26, 26[b]	»	CXI
»	»	»	1	»	2	»	31	»	CVIII

		Schleiermacher		Mullach		Schuster		Bywater	
Pag.	62	fr. N.	—	nota al	58	fr. N.	6	fr. N.	XCIV
»	»	(pag. 526)		»	82	»	10	»	XLVIII
»	»	fr. N.	48	fr. N.	58	»	7	»	XCII
»	64	»	17	»	18	»	13	»	XVIII
»	»	»	66	»	77	»	14	»	XCVI
»	65	»	67	»	78	»	138	»	XCVII
»	»	(p. 422)	38	»	42, 43	»	15		XCVIII-XCIX
»	»	fr. N.	6	»	7	»	17	fr N.	VII
»	66	»	23	»	24	»	9	»	XV
»	»	»	—	»	—	»	74	»	X
»	»	»	13	»	14	»	23	»	XVI
»	67	»	14	»	15	»	22	»	XVII
»	»	»	—	»	—	»	21	»	XLIX
»	»	»	44	»	55	»	24	»	XIX
»	68	(p. 478)	18	»	19	»	123	»	XCI
»	71	fr. N.	36	»	40, 94	»	8	»	XLVII
»	»	»	22	»	23	»	11	»	IV
»	72	»	—	»	94	»	8	»	XIII
»	73	»	23	»	24	»	9	»	XV
»	75	»	—	»	ad 58	»	29	»	ad V
»	»	»	73	»	84	»	20	»	LXXX
»	76	»	—	»	92	»	79	»	I
»	78	»	25	»	27	»	46	»	XX
»	80	(p. 457)		»	ad 49	(p. 167)		»	—
»	81	fr. N.	—	»	50	fr. N.	68	»	XXVIII
»	»	»	—	»	51	»	—	»	XXVI
»	82	»	41	»	49	»	57	»	XXII
»	94	»	—	»	—	(p. 86)		»	—
»	»	(p. 356)		»	—	fr. N.	41	»	ad XLI
»	95	fr. N.	21	»	22	»	42	»	XLII
»	»	»	72	»	83	»	43	»	LXXXI
»	»	»	20	»	21	»	—	»	XLI
»	96	»	—	»	—	»	—	»	XL

	Schleiermacher	Mullach	Schuster	Bywater
Pag. 98	(p. 434) 38	fr. N. 46	fr. N. 59	fr. N. LXXVIII
» 99	fr. N. 50	» 60	» ad 60	ad LXXVIII
» »	» 51	» 62	» 60	fr. N. LXVII
» 100	» —	» —	» —	» XXXIX
» 104	» 25	» 28	» 47	» XXI
» 105	» 26	» 29	» 48	» XXIII
» 143	» 28	» 32	» 88	» LXIX
» 145	» 49	» 59	» 89	» LXVIII
» »	(p. 376)	» 31	» 44	» ad XXV
» »	(p. 372-375)	» —	(p. 164)	» XXV
» 149	— —	» —	fr. N. 58	» LXX
» 153	(p. 408)	» ad 37	» 76	» ad XLIV
» »	(p. 409)	» —	» 76[b]	» ad XLIII
» 154	fr. N. —	» 44	» 75	» XLIV
» »	» 35	» 39	(p. 198-99) 77	» LXII
» 159	» 34	» 93, 38	fr. N. 80	» LVI
» 162	» 33	» 37	» 78	» XLVI
» 163	» —	» —	» 85	» LXXXIV
» 164	(p. 432) 37	» 45	» 98	» LIX
» 165	(p. 346)	» 89	» 25	» XXXV
» 167	fr. N. 39	» 47	» 84	» CIV
» 168	» —	» 90	» 81	» LVIII
» »	» —	» —	» 81[b]	» —
» 169	» —	» 88	» 83	» LII
» »	» —	» 91	» 82	» L
» 170	» —	» 86, 87	» 67	» XXXVI
» 182	» 32	» 36	» 50	» XXXI
» 183	» 29	» 33	» 45	» XXXII
» »	» 40	» 48	» 66	» XXVII
» 184	» 30	» 34	» 64	» XXIX
» 187	» 31	» 35	» 86	» XXX
» 198	» —	» —	» 90	» LXXI
» 200	61, 62, 63	72, 73, 74	» 54	» LXXV

	Schleiermacher	Mullach	Schuster	Bywater
Pag. 200	fr. N. 60	fr. N. 71	fr. N. 55	fr. N. LXXVI
» 202	» 59	» 70	» 53	» LXXIII
» »	» 43	» 53	» 51	» LXXXV
» 203	(p. 495)	» ad 60	» 52	» CXXXI
» 207	(p. 520)	» ad 74	» 56	» XC
» 213	— —	» —	» 65	» LXIII
» 214	(p. 429)	» 44	» 49	» LXXIX
» 228	fr. N. 11	» 12	» 140	» LXV
» 236	» 64	» 75	» 91	» LXXVII
» 237	» 56	» 67	» 139	» LXVI
» »	» —	» —	» 62	» LXXXIX
» 238	» 55	» 66	» 73	» LXXXVI
» 239	(p. 422) 37	» 41	» 87	» LV
» 240	fr. N. —	» —	» 63	» —
» »	» 42	» 52	» 95	» LXIV
» »	» 52	» 63	» 69	» CXXII
» 241	(p. 517)	» —	» 71	» LXXII
» »	fr. N. —	» —	» 72[a]	» LXXXIII
» »	» —	» —	» 72[b]	» LXXXII
» »	» —	» —	» 72[c]	ad LXXXIII
» 242	(p. 365)	» 25	» 70	» XXXVIII
» 243	fr. N. 24	» 26	» 12	» XXXVII
» 244	» 53	» 64	» 119	» CII
» »	» 54	» 65	» 120	» CI
» »	» —	» 54	» 61	» CXXIII
» 249	(p. 478) 18	» 19	» 123	» XCI
» 250	fr. N. 71	» —	» 26[b]	» CXI
» 251	» —	» 85	» 28	» LI
» 252	» 69	» 80	» 121	» LX
» »	» 65	» 76	» 33	» CXXXII
» 253	(p. 522)	» —	» 34	» CXXXIV
» »	fr. N. 45	» 56	» 127	» CX
» »	» 5	» 6	» 36	» CXV

	Schleiermacher	Mullach	Schuster	Bywater
Pag. 254	fr. N. —	fr. N. —	fr. N. 30	fr. N. CXIII
» »	» —	» —	» 137	» —
» »	» 15	» 16	» 18	» CXII
» 255	» 16	» 17	» 126	» CIII
» »	» 58	» 69	» 128	» CV
» 257	» 57	» 68	» 92	» CXXI
» 260	(p. 479)	» —	» 124	» CVII
» »	fr. N. —	» —	ad 124	» CVI
» 263	» 19	» 20	» 125	» C
» 267	(p. 430)	» —	» 134	» CXIX
» 269	(p. 346)	» —	» —	» CXX
» 270	fr. N. 8	» 9	» 136	» CXVIII
» 271	» —	» —	» 136[b]	» XIV
» »	» —	» —	» 133	» CXXV
» »	(p. 525)	» —	(p. 337)	» CXXIV
» 272	fr. N. 70	» 81	fr. N. 132	» CXXVII
» 273	(p. 496)	» 61	» 130	» CXXVI
» »	(id.)	» 61	» 129	» id.
» »	(p. 431)	» —	» 131	» CXXX

INDICE

Prefazione . . . . . *Pag.* v

PARTE PRIMA.

Capo I. Eraclito e la sua patria . . . . *Pag.* 1
» II. Il Libro della Natura . . . . . » 18
» III. Preliminari alla dottrina di Eraclito » 30

PARTE SECONDA.

LA DOTTRINA DI ERACLITO.

Capo I. Considerazioni sullo stato e le condizioni del sapere umano . . . *Pag.* 51
§ 1. L'insipienza delle moltitudini . . . » 53
§ 2. La sapienza cioè la ricerca dell'ordine universale . . . . . » 64
» II. La sostanza eterna (il fuoco).
§ 1. Il fuoco è la sostanza universale . . » 77
§ 2. Ogni cosa è trasformazione di fuoco . » 82
» III. Il movimento eterno della sostanza (il divenire) . . . . . » 89

Capo IV. Eternità e temporaneità dell' universo (ἐκπύρωσις – διακόσμησις) *Pag.* 103
» V. Esame delle moderne opinioni sul principio fisico di Eraclito . . . » 119

PARTE TERZA.

Capo I. Genesi e formazione del Cosmos . . *Pag.* 135
» II. Teoria dei Contrari . . . . . » 152
» III. Gli esseri cosmici . . . . . » 174
» IV. L'anima umana . . . . . » 195
» V. L'ordine universale . . . . . » 210

PARTE QUARTA.

Capo I. La vita umana . . . . . *Pag.* 235
» II. La vita morale e politica . . . . » 247
» III. Eraclito e le credenze religiose . . » 264

Appendice *A*. Gli elementi eraclitizzanti del trattato pseudo-ippocratico De Diaeta . . . . . *Pag.* 293
» *B*. Tavola comparativa dei frammenti . . . . . » 312

COLUMBIA UNIVERSITY
0032148330

03401316

183.1141
DS3

G.E.STECHERT
& Co.
NEW YORK